GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

ACC No :- 27097

CALL No. 891.05 P.A.O.

D.G.A. 79.

ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
V PRAZE

# ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY
BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH
J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, V. LESNÝ,
A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ, O. STEIN,
F. STEINMETZER, F. TAUER, A. WESSELSKI, M. WINTERNITZ

VOL. VI, NO. 1 (DECEMBER 1933).
WITH 9 PLATES

27097

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY (New Delhi)

891.05
P-A-O-

1933

DEDICATED TO
PROF. DR. M. WINTERNITZ
UPON HIS SEVENTIETH BIRTHDAY (DECEMBER 23th 1933)
BY THE ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
PARIS VIe, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB
LEIPZIG, OTTO HARRASSOWITZ, QUERSTRASSE 14

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No. 27097
Date. 26-6-57
Call No. 891.05
P.A.O.

VYTISKLA
STÁTNÍ TISKÁRNA
V PRAZE

# CONTENTS


ARTICLES: Page

*Lesný V.:* Prof. Dr. M. Winternitz zu seinem siebzigsten Geburtstage (mit einem Porträt) . . . . . 1
*Pertold O.:* The legend of the Princes Ratnāvalī as a problem of the popular religion of the Sinhalese . . . . . 5
*Stein O.:* Neuere Forschungen zur altindischen Sozialgeschichte, Rechts- und Staatsrechtsliteratur III . . . . . 15
*Lesný V.:* Principia linguae brahmanicae von Carolus Przikryl (mit zwei Tafeln) 50
*Poucha P.:* The problem of the age of the Mahābhārata . . . . . 53
*Hopfner Th.:* Die Brachmanen Indiens und die Gymnosophisten Ägyptens in der Apolloniosbiographie des Philostratos . . . . . 58
*Kowalski T.:* Zu dem Eid bei den alten Arabern . . . . . 68
*Rypka J.:* Diplomatische Miszellen II. Turco-Indica . . . . . 82
*Tauer F.:* Geographisches aus den Stambuler Bibliotheken: Arabische Handschriften . . . . . 95
*Duda H. W.:* ʿImāduddīn Faqīh und die Futuwwa . . . . . 112
*Grohmann A.:* Probleme der arabischen Papyrusforschung II . . . . . 125
*Osztern J. P.:* Zum Problem: Islam und Parsismus . . . . . 150
*Lexa F.:* Les dialectes dans la langue démotique . . . . . 161
*Černý J.:* Fluctuations in grain prices during the Twentieth Egyptian Dynasty 173
*San Nicolò M.:* Parerga Babylonica . . . . . 179
XII. Einiges über Tempelpfründen (*isqu*) und ἡμέραι λειτουργικαί in Eanna . 179
*Steinmetzer F. X.:* Eqlu libbû eqli . . . . . 203
*Hrozný B.:* Inscriptions „hittites" hiéroglyphiques de Carchemish. Essai de déchiffrement (avec six planches) . . . . . 207
*Bakoš J.:* Quellenanalyse der Zoologie aus dem Hexaëmeron des Môše bar Kēp(h)ā 267
*Skalička V.:* Zur Charakteristik des eurasischen Sprachbundes . . . . . 272
*Bibliographie Moriz Winternitz. 1884—1933.* Von *O. Stein* und *W. Gampert* . . . 275

ORIENTAL INSTITUTE, RESEARCH DEPARTMENT:

*Members' Meeting,* November 7th 1933 . . . . . 292
*Pertold O.:* On some Indian grave-stones . . . . . 292

BOOK REVIEWS:

*Hamit Zübeyr* und *İshak Refet:* Anadilden derlemeler. Reviewed by *T. Kowalski* 293
*Ali Riza:* Cenupta Türkmen oymakları. 1. kısım. Reviewed by *T. Kowalski* . . . 296
*Ismāʿīl ibn al-Ḳāsim al-Ḳālī:* A Facsimile of the Manuscript of al-Kitāb al-Bāriʿ fi'l-lughah. Ed. by A. S. Fulton. Reviewed by *F. Tauer* . . . . . 304
*Fyzee Asaf A. A.:* An Introduction to the Study of Mahomedan Law. Reviewed by *F. Tauer* . . . . . 304
*Vasmer R.:* Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien unter den Abbasiden. Reviewed by *F. Tauer* . . . . . 305
*Bibliotheca Islamica.* Hg. v. H. Ritter. Bd. 3 und 5e. Reviewed by *F. Tauer* . . 305
*Turkomanie, La.* Tome I et III. Reviewed by *J. Aul* . . . . . 306
*Fouchet M.:* Notes sur l'Afghanistan. Reviewed by *J. Aul* . . . . . 307
*Coquet L.:* Les Héritiers de la Toison d'or. Reviewed by *J. Aul* . . . . . 307
*Benveniste E.:* Essai de Grammaire Sogdienne. Deuxième partie. Reviewed by *P. Poucha* . . . . . 307

Page

*Achan P. A.:* The Annual Report of the Archaeological Department of the Cochin State for the year 1104 M. E. Reviewed by *W. Gampert* . . . . . 309
*Roerich G. de:* Sur les pistes de l'Asie Centrale. Reviewed by *K. Haltmar* . . . 310
*Cottas V.:* Le théâtre à Byzance. Reviewed by *A. Salač* . . . . . 311
*Josèphe, Flavius:* Contre Apion. Reviewed by *J. Černý* . . . . . 312
*Meinhof C.:* Introductory to the Phonology of the Bantu Languages. Reviewed by *W. Czermak* . . . . . 313

PUBLICATIONS RECEIVED . . . . . 317

# CONTENTS


ARTICLES: Page

*Bakoš J.:* Quellenanalyse der Zoologie aus dem Hexaëmeron des Môše bar Kēp(h)ā 267
*Bhattacharya V.:* Loan words in Tibetan . . . . . 353
*Bibliographie Moriz Winternitz. 1884—1933.* Von *O. Stein* und *W. Gampert* . . . 275
*Černý J.:* Fluctuations in grain prices during the Twentieth Egyptian Dynasty 173
*Duda H. W.:* 'Imāduddīn Faqīh und die Futuwwa . . . . . 112
*Friedrich J.:* Alte und neue hethitische Wörter . . . . . 358
*Gordon C. H.:* Aramaic magical bowls in the Istanbul and Baghdad Museums (with 7 plates) . . . . . 319
*Gordon C. H.:* An Aramaic Exorcism (with four plates) . . . . . 466
*Grohmann A.:* Probleme der arabischen Papyrusforschung II. (Mit fünf Tafeln) 125, 377
*Hopfner Th.:* Die Brachmanen Indiens und die Gymnosophisten Ägyptens in der Apolloniosbiographie des Philostratos . . . . . 58
*Hrozný B.:* Inscriptions „hittites" hiéroglyphiques de Carchemish. Essai de déchiffrement (avec six planches) . . . . . 207
*Hrozný B.:* Les plus anciens rois et l'habitat ancien des Hittites hiéroglyphiques 399
*Kowalski T.:* Zu dem Eid bei den alten Arabern . . . . . 68
*Lesný V.:* Prof. Dr. M. Winternitz zu seinem siebzigsten Geburtstage (mit einem Porträt) . . . . . 1
*Lesný V.:* Principia linguae brahmanicae von Carolus Przikryl (mit zwei Tafeln) 50
*Lexa F.:* Les dialectes dans la langue démotique . . . . . 161
*Osztern J. P.:* Zum Problem: Islam und Parsismus . . . . . 150, 342
*Pertold O.:* The legend of the Princess Ratnāvalī as a problem of the popular religion of the Sinhalese . . . . . 5
*Poucha P.:* The problem of the age of the Mahābhārata . . . . . 53
*Rypka J.:* Diplomatische Miszellen II. Turco-Indica . . . . . 82
*San Nicolò M.:* Parerga Babylonica . . . . . 179
XII. Einiges über Tempelpfründen (*isqu*) und ἡμέραι λειτουργικαί in Eanna . 179
XIII. Zur Chronologie des *Bêl-šimanni* und *Šamaš-erība* . . . . . 335
XIV. Eine neubabylonische Urkunde über Dienstantichrese des Schuldners 338
*Skalička V.:* Zur Charakteristik des eurasischen Sprachbundes . . . . . 272
*Stein O.:* Neuere Forschungen zur altindischen Sozialgeschichte, Rechts- und Staatsrechtsliteratur III . . . . . 15
*Steinmetzer F. X.:* Eqlu lībbû eqli . . . . . 203
*Tauer F.:* Geographisches aus den Stambuler Bibliotheken: Arabische Handschriften . . . . . 95
*Tauer F.:* Continuation du Ẓafarnāma de Niẓāmuddīn Šāmī par Ḥāfiẓ-i Abrū . . 429

ORIENTAL INSTITUTE, RESEARCH DEPARTMENT:

*Members' Meeting, November 7th 1933* . . . . . 292
*Members' Meeting, April 10th 1934* . . . . . 408
*Lexa F.:* Ancient Egyptian texts bearing on prehistorical burials . . . . 408
*Pertold O.:* Prolegomena towards my treatise concerning the Svāmi Nārāyaṇa Sect of the Western India . . . . . 409
*Pertold O.:* On some Indian grave-stones . . . . . 292

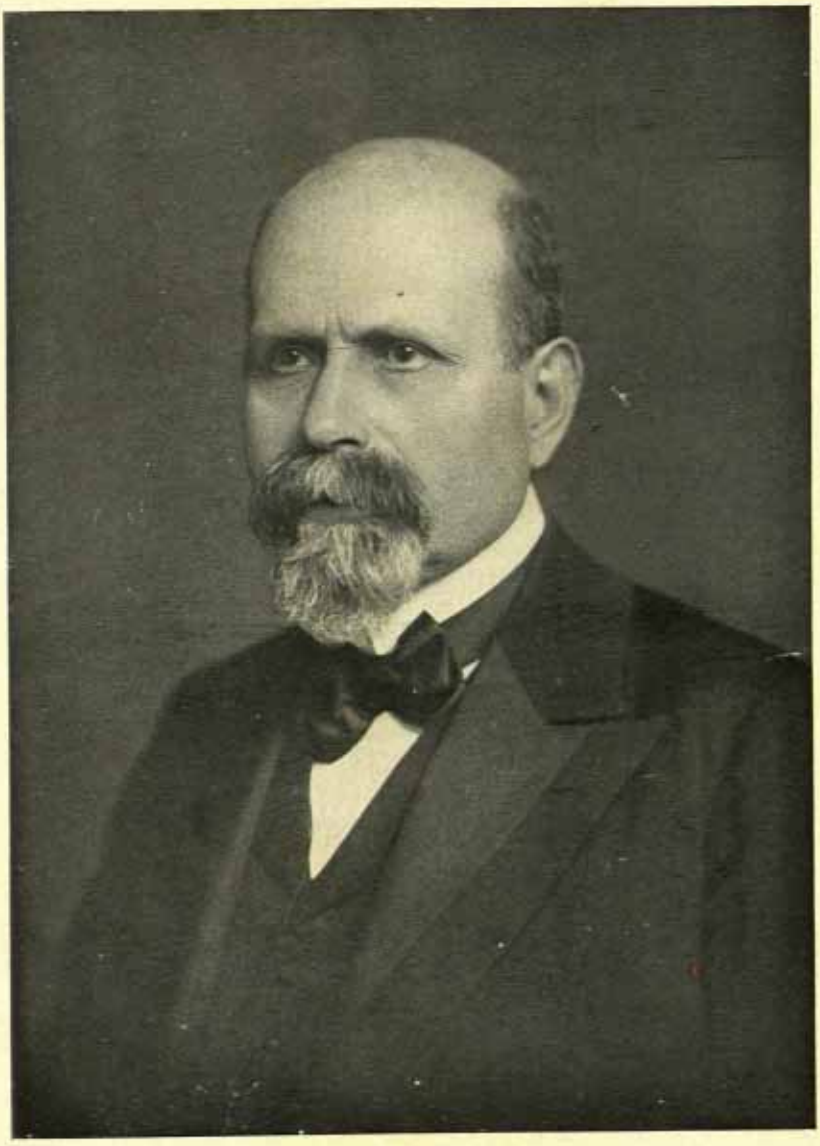
BOOK REVIEWS:

*Achan P. A.:* The Annual Report of the Archaeological Department of the Cochin State for the year 1104 M. E. Reviewed by *W. Gampert* . . . . . 309
*Ali Riza:* Cenupta Türkmen oymakları. 1. kısım. Reviewed by *T. Kowalski* . . . 296
*Bagghi P. Ch.:* Le canon bouddhique en Chine. Tome I. Reviewed by *V. Lesný* . . 420
*Bagghi P. Ch.:* Deux lexiques Sanskrit-Chinois. Reviewed by *V. Lesný* . . . . 420

Page

*Benveniste E.:* Essai de Grammaire Sogdienne. Deuxième partie. Reviewed by *P. Poucha* . . . . . 307
*Benveniste E.:* The Persian Religion according to the chief Greek texts. Reviewed by *V. Lesný* . . . . . 418
*Bibliotheca Islamica.* Hg. v. H. Ritter. Bd. 3 und 5e. Reviewed by *F. Tauer* . . 305
*Buckler W. H., Calder W. M.* and *Guthrie W. K. C.:* Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia. Reviewed by *B. Hrozný* . . . . 415
*Coquet L.:* Les Héritiers de la Toison d'or. Reviewed by *J. Aul* . . . . . 307
*Cottas V.:* Le théâtre à Byzance. Reviewed by *A. Salač* . . . . . 311
*Delaporte L.:* Textes hittites en transcription. — Textes hittites en écriture cunéiforme et Vocabulaire. Reviewed by *B. Hrozný* . . . . . 415
*Dougherty R. Ph.:* Archives from Erech, Neo-Babylonian and Persian Periods. Reviewed by *B. Hrozný* . . . . . 414
*Fouchet M.:* Notes sur l'Afghanistan. Reviewed by *J. Aul* . . . . . 307
*Fyzee Asaf A. A.:* An Introduction to the Study of Mahomedan Law. Reviewed by *F. Tauer* . . . . . 304
*Gawroński A.:* Saṃskṛtavyākaraṇam. Podręcznik sanskrytu, Gramatyka. Reviewed by *V. Lesný* . . . . . 420
*Götze A.:* Kleinasien. — *Christensen A.:* Die Iranier. Reviewed by *B. Hrozný* . . 413
*Hamit Zübeyr* und *İshak Refet:* Anadilden derlemeler. Reviewed by *T. Kowalski* 293
*Herzfeld E.:* Iranische Denkmäler. Liefg. 3/4. Reviewed by *St. Przeworski* . . . 417
*Islamic Research Association*, No. 1—3. Ed. by W. Ivanow. Reviewed by *J. Rypka* 477
*Ismāʿīl ibn al-Ḳāsim al-Ḳālī:* A Facsimile of the Manuscript of al-Kitāb al-Bāriʿ fi'l-lughah. Ed. by A. S. Fulton. Reviewed by *F. Tauer* . . . . . 304
*Jeremias A.:* Der Kosmos von Sumer. Reviewed by *E. Simandl* . . . . . 423
*Josèphe, Flavius:* Contre Apion. Reviewed by *J. Černý* . . . . . 312
*Junker H.:* Die Aegypter. — *Delaporte L.:* Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker. Reviewed by *B. Hrozný* . . . . . 412
*Lamotte E.:* Notes sur la Bhagavadgītā. Reviewed by *V. Lesný* . . . . . 419
*Lévi S.:* Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. Reviewed by *M. Winternitz* . . . . . 475
*Lévi S.:* Mahā-Karmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa. Reviewed by *M. Winternitz* 475
*Meinhof C.:* Introductory to the Phonology of the Bantu Languages. Reviewed by *W. Czermak* . . . . . 313
*Nyberg H. S.:* Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes. Reviewed by *V. Lesný* . . . . . 418
*Reu B. N.:* History of the Rāshṭrakûṭas. Reviewed by *O. Pertold* . . . . . 422
*Roerich G. de:* Sur les pistes de l'Asie Centrale. Reviewed by *K. Haltmar* . . . 310
*Sharpe E.:* The Philosophy of Yoga. Reviewed by *O. Pertold* . . . . . 423
*Schayer St.:* Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā. Reviewed by *V. Lesný* 421
*Schmidt E. F.:* The Alishar Hüyük. Seasons of 1928 and 1929. Reviewed by *St. Przeworski* . . . . . 416
*Speiser E. A.:* Ethnic Movements in the Near East in the Second Millenium B. C. Reviewed by *B. Hrozný* . . . . . 414
*Turkomanie, La.* Tome I et III. Reviewed by *J. Aul* . . . . . 306
*Vasmer R.:* Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien unter den Abbasiden. Reviewed by *F. Tauer* . . . . . 30
*Wiet G.:* L'exposition d'art persan à Londres. Reviewed by *J. Rypka* . . . . . 478

PUBLICATIONS RECEIVED . . . . . 317, 425, 479



Prof. Dr. M. Winternitz.

# Prof. Dr. M. WINTERNITZ ZU SEINEM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE.[1])

Von

*Vincenc Lesný.*

Professor M. Winternitz wurde am 23. Dezember 1863 zu Horn in Niederösterreich geboren. Er studierte an der Wiener Universität 1880—1885 klassische Philologie und bei Bühler Sanskrit. Großen Einfluß auf Winternitz übte zweifellos sein Aufenthalt in Oxford, wo er eine Zeit lang auch Assistent Max Müllers war, wie andere hervorragende Indologen — Aufrecht, Brunnhofer, Eggeling, Thibaut — vor ihm. Ebenso charakteristisch ist es für Winternitz, daß seine drei ersten großen Arbeiten der altindischen Völkerkunde gewidmet sind. Im Jahre 1887 gab er nämlich das Werk „Âpastambîyaṃ Gṛhyasûtram. The Âpastambîya Gṛihyasûtra with Extracts from the Commentaries of Haradatta and Sudarśanârya" bei Hölder in Wien heraus. Das war eine verdienstliche Arbeit des jungen Gelehrten, welcher damals das wichtige Gṛhyasûtra praktisch zum erstenmale herausgab, denn, wie der Herausgeber in seiner Vorrede selbst bemerkt, war ihm die in Grantha-Schrift in Tanjore 1885 gedruckte Ausgabe unzugänglich. Eine Fortsetzung dieser Arbeit war die 1892 erschienene Abhandlung „Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya Gṛihyasûtra und einigen anderen verwandten Werken, mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern". Über das altindische Hochzeitsrituell schrieben nach dem Gṛhyasûtra des Âśvalâyana, Śâṅkhâyana, Pâraskara, Gobhila und Kauśika vor Winternitz schon E. Haas und A. Weber und Winternitz ergänzt ihre Arbeiten nach den Gṛhyasûtren des Âpastamba, Baudhâyana, Bhâradvâja und Hiraṇyakeśin, und übersetzt und erklärt aus dem Âpastambîyagṛhyasûtra die von der Hochzeit handelnde Abteilung. Diese Abhandlung hat dokumentarischen Wert. Das Âpastambîya-Gṛhyasûtra ist eines von den zwei Gṛhyasûtras, in welchen die Mantras von dem Sûtratexte abgetrennt und in eigene Gebetbücher zusammengefaßt sind. Und dieses Gebetbuch der Âpastambaschule gab er im Jahre 1897 in Anecdota Oxoniensia unter dem Titel „The Mantrapâṭha, or the Prayerbook of the Âpastambins" heraus.

Auch später, als er schon mit anderen Themen beschäftigt ist, kehrt

[1]) Mit einem Porträt.

er gern zu ethnologischen Problemen zurück: „Die Brautwahl nach dem Bhâradvâja Grihyasûtra" [in WZKM 28 (1914) p. 16 f]. „Die Witwe im Veda" [WZKM 29 (1915) p. 172—203] und besonders „Die Frau in den indischen Religionen" (Archiv für Frauenkunde und Eugenik, Band 2, 1916, S. 27—51, 191—218 und B. 3, 1917, S. 69—99, 239—274.

Noch in England arbeitete er in der Bibliothek der Royal Asiatic Society an dem Katalog der südindischen Handschriften. Diese Arbeit hatte er beinahe vollendet, als er sich 1899 an der damals schon geteilten Prager Universität habilitierte. Damit diese verdienstvolle Arbeit der gelehrten Welt zugänglich gemacht würde, beschrieb einige von den übrigen Handschriften (Nr. 191—215) F. V. Thomas und das Werk erschien im Jahre 1902 "A Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts (especially those of the Whish Collection) belonging to the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland". Vielleicht die wichtigsten von allen sind die Mahâbhâratahandschriften aus der Sammlung Whish, welche die südliche Rezension des Epos repräsentieren. Winternitz machte auf ihren großen Wert für eine kritische Mahâbhârataausgabe auf dem Internationalen Orientalistenkongreß in Paris 1897 und durch den Artikel "On the Mahâbhârata MSS. in the Whish Collection" JRAS. 1898 S. 147 und "On the South-Indian Recension of the Mahâbhârata" Ind. Ant. 27 (1898) S. 67—81, aufmerksam.

Die Frage einer kritischen Mahâbhârataausgabe lag in diesen Jahren Winternitz sehr am Herzen, denn er war mit Recht überzeugt, daß in der ganzen indischen Literatur neben den Veden kein anderes Werk für das Verständnis des indischen Altertums, der indischen Religion und der gesamten altindischen Kultur so wichtig ist wie das Mahâbhârata. Damals waren die Indologen in dieser Frage nicht einig. Gegenüber jenen, welche sich für eine kritische Ausgabe des Mahâbhârata aussprachen, stand eine, wenn auch kleinere Gruppe von Indologen, welche die Meinung verfochten, daß die einzelnen Rezensionen kritisch besonders herausgegeben werden sollen, aber beide Gruppen stimmten darin überein, daß es zuerst nötig ist, die bisher noch so gut wie gar nicht bekannte südindische Rezension herauszugeben. Winternitz meint im „Pro Memoria" über die Notwendigkeit einer kritischen Ausgabe des Mahâbhârata, insbesondere in der südindischen Rezension [Almanach der Kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien 51 (1901) S. 107], daß sich beides vereinigen lasse. „Eine kritische Ausgabe des Mahâbhârata in der südindischen Rezension würde eo ipso die erste und einzige kritische Ausgabe des Mahâbhârata überhaupt sein. Würde man daher im Anschlusse an eine solche Ausgabe — wenn auch getrennt von der Ausgabe selbst — das textkritische Material auch für die anderen Rezensionen veröffentlichen, so wäre damit eine vollständige und zuverlässige Basis für die Mahâbhârataforschung gewonnen." Es bestand freilich noch die Furcht, ob sich die

verschiedenen Rezensionen überhaupt zu einer Ausgabe verarbeiten lassen; diese Furcht beseitigten jedoch die Arbeiten Lüders' und Winternitz' und so entschloß sich die indologische Gemeinde, bei Anerkennung der Notwendigkeit, den Stand der Überlieferung des Epos zu durchforschen und sich der erreichbar ältesten Gestalt des Textes zu bemächtigen, zur Herausgabe eines kritischen Textes des Mahâbhârata mit Berücksichtigung aller Rezensionen und aller Handschriftengruppen. Die Zeit war tatsächlich für ein so großes Unternehmen ungewöhnlich günstig, denn eine Reihe von Indologen widmete damals in erhöhtem Maße dem großen indischen Epos ihre Forschungsarbeit, Bühler, Dahlmann, Holtzmann, Hopkins, Jacobi, Ludwig, Lüders, Sörensen und nicht in letzter Reihe Winternitz. Und diesem Werke blieb Winternitz unermüdlich getreu, er übt, als er als Gastprofessor an Tagores Universität in Śântiniketan berufen wird, die jungen indischen Mitarbeiter in der kritischen Methode, hält im Bhandarkar Research Institute in Poona Vorträge, und erteilt hauptsächlich aus dem reichen Brunnen seines wissenschaftlichen Weitblicks Ratschläge.

Winternitz trieb nämlich jahrelang Studien und sammelte Material für die Abfassung seiner monumentalen Geschichte der indischen Literatur. Schon der 1905 erschienene erste Teil des ersten Bandes zeigte, welch' ausgezeichnete Arbeit hier dargeboten werden sollte. Gründlichkeit, breite Informiertheit, strenger Kritizismus, charakterisieren dieses Werk und die glänzende, aller gesuchten Geistreichelei ferne Darstellungsform reiht Winternitz' heute dreiteilige und dank der aufopfernden Arbeitsamkeit des Forschers abgeschlossene Geschichte der indischen Literatur unter die schönsten Früchte der wissenschaftlichen Weltliteratur ein. Sie wurde daher mit Recht ins Englische übersetzt (der 1. Teil erschien 1927 im Verlage der Universität in Kalkutta) und es scheint, daß wir auch den Abschluß dieser Übersetzung in kurzer Zeit zu erwarten haben.

Bei einem so weit angelegten Arbeitsfach war es eigentlich natürlich, daß Winternitz in viele Polemiken eingriff, welche damals auf dem Felde der altindischen Literatur auftauchten, und so entstanden zahlreiche Artikel Winternitz', welche sich immer durch Sachlichkeit, Kritik und ihren ruhigen Ton auszeichnen, der sich so gut mit der harmonischen Persönlichkeit ihres Autors verträgt.

Und doch ist damit das Feld der Interessen Winternitz' nicht erschöpft. Denn wenn wir Winternitz' Arbeiten im großen ganzen in drei Fächer einteilen: 1. allgemeine und besonders indische Ethnologie, 2. indische Literaturgeschichte, 3. die kritische Ausgabe des Mahâbhârata, so tritt zu ihnen noch ein viertes Fach: die indische Religion. Wie gerne sich Winternitz mit der Religion beschäftigt, erhellt schon daraus, daß er Max Müllers „Anthropologische Religion" aus dem Englischen übersetzt

hat, daß er "A general Index to the Names and Subjects-Matter of the Sacred Books of the East" herausgibt und besonders, daß er für das beliebte Religionsgeschichtliche Lesebuch Bertholets Proben aus dem Buddhismus vorbereitet. Für die zweite Auflage („Der ältere Buddhismus", 1929 und „Der Mahâyâna-Buddhismus", 1930) hat er die Proben neu geordnet und neue mit einer kurzen aber informativen Einleitung hinzugefügt.

Am 27. Februar 1884 ist der erste Artikel Winternitz' erschienen. Fünfzig Jahre seines Lebens sind voll ehrlicher Arbeit. Und wir freuen uns und wünschen, daß diesem gesegneten Zeitabschnitt noch viele Jahre sich anreihen. Wir sind gewohnt ihn in der Universitätsbibliothek zu sehen, deren vielleicht fleißigster Besucher er ist, und es ist besonders sein großes Verdienst, daß unsere Universitätsbibliothek im indologischen Fache gut ausgestattet ist. Es ist eine Freude sich mit ihm zu unterhalten und seine Ratschläge zu hören. Als religiöser Denker ragt er durch tiefe Lebensweisheit hervor, sucht nur das Gute des Menschen, jeder kirchlichen Engherzigkeit fern. Deutscher von Geburt und Gesinnung, steht er über den Nationalitätskämpfen, und sieht nur in der Arbeit ein Mittel zum Fortschritt und Glück des Menschen. Wegen seiner Arbeit schätzen wir Professor Winternitz und wegen seiner Menschlichkeit lieben wir ihn. „Ein Ackersmann ist er. Denn er pflügt den Acker, der die Frucht der Unsterblichkeit trägt."

# THE LEGEND OF THE PRINCESS RATNĀVALĪ
## As a Problem of the Popular Religion of the Sinhalese.[1]

By

*O. Pertold.*

Numbers of problems remain unsolved in Ceylon on account of the fact that there are only few scholars, who devote themselves to the study of Ceylonese anthropology, ethnology and folklore in connection with the archaeological, historical and linguistic research of the Ceylonese people. The purpose of the official surveys is only to collect facts and material, but not to draw conclusions or to build hypotheses about the origin and supposed source of such remnants. And on the other hand it cannot be denied that the present customs and habits of the Sinhalese correspond with those recorded on archaeological monuments, and that the development of the present religion of the common people and of the present colloquial Sinhalese language followed under the influences of far remoter religious systems, languages, customs and manners. At the same time it is true that the Sinhalese "side by side with a ready adoption of new customs very obstinately cling to the old", as Mr. A. M. Hocart, late Archaeological Commissioner in Ceylon, writes in a letter to me. A very fine illustration of this development of customs among the Sinhalese is the story of the Princess Ratnāvalī, as preserved to the present day among the Roḍiyas of the Seven Kōraḷēs.

The Roḍiyas themselves are an ethnic problem in Ceylon, but with a high degree of probability it can be admitted that they are of the same ethnic stock as the Sinhalese. Much pure Sinhalese blood of the aryanized high castes was added to them, at least in the Kandyan kingdom by the custom to deliver to the Roḍiyas those high caste women, who were cast out especially for their immoral conduct, as the highest penalty possible.

Directly connected with this historical fact is the story of Princess Ratnāvalī who is said to be the original ancestress of the Roḍiyas. She is said to have been a daughter of the King *Perakuṁba* (i. e. *Parakrāmabāhu* V) of Gampola (*Gaṅgāsīripura*), cast out by her father on account of her predilection for human flesh, and given in marriage to her accomplice, a hunter (*daḍa-vädda*) with whom they started the race of outcastes,

[1] This paper, in an abridged form, was read before the XVIII th International Congress of Orientalists in Leiden, 1931.

Roḍiyas. In consideration of the fact that the King Parakrāmabāhu V. ascended the throne of Gampola in 1351 A. D., and that outcastes of a similar description to the Roḍiyas are mentioned in far remoter times, even in the oldest parts of the chronicle Mahāvaṃso, we must admit that the story is a mere aetiological myth of comparatively very recent date, composed to illustrate the origin of Roḍiya race at a time of degradation following after a period when the race had occupied a better position, the degradation having occured probably at the beginning of the Kandyan kingdom in 1592 A. D. or shortly before. No new story, however, has been invented, but, as is the common custom of the Sinhalese, ancient elements were used to compose the illustrative legend, each of them getting a new value and a new significance.

The story itself is very simple and its contents do not exceed the facts already mentioned. For the first time the details of the legend were published in the article THE GĀDI OR RODI RACE IN CEYLON, by Hugh Nevill, in The Taprobanian, vol. II, Part III, Bombay 1887, p. 81. The same story can be found, too, in the anonymous article (most probably written by A. M. Ferguson) THE RODIYAS OF CEYLON, in the Monthly Literary Register, vol. III, Colombo 1895, p. 247. With regard to the importance of the legend and to the difficulty to obtain in Europe the above mentioned journals, I quote the second version of the legend in full, as a more condensed and more lucid version. It runs thus:

"The origin of the race is traditionally known to date from the period when Ganga-siri-poore (Gam-pole of the present day) was the capital and Perakumbe the reigning monarch. It is said, that the Dade-wedda, the supplier of venison to the king, who had orders to furnish the palace with it regularly once a week, having once failed to obtain any, substituted human flesh in its place. Ratnewally, the king's daughter preferring this meat to the ordinary supply asked him, to continue supplying meat of the same kind. The Dade-wedda agreed to this request and did accordingly, continued to supply human flesh regularly, and with great secrecy; but some supposed with the consent of Ratnewally. It so happened, however, that on one occasion, the son of the Royal barber fell a victim to the skill of the Dade-wedda, and that his flesh was delivered at the Royal kitchen. The meat was dressed, and properly served up at the Royal table, The remnants of this dish were, as usual, distributed between the king's barber and the Royal 'kinnereya' (or mat-weaver). The barber, whilst enjoying his meat, discovered a child's finger-nail in it. Struck with a secret misgiving, he suspected the nail was that of his infant son, who had suddenly, and mysteriously disappeared a little before. He felt a natural loathing and repugnance to the food, and, after securing the little finger-nail about his person, feigned a sickness, which was not unnatural. This circumstance being observed by the 'kinnera', that latter suspected some

thing to have gone wrong, and therefore urged the barber to entrust him with the secret of his sudden indisposition. He thus succeeded not only in learning the cause, but also in obtaining possession of the finger-nail; this the mat-weaver carried boldly to the king, and reproached him with feeding on human flesh, exhibiting at the same time the horrid proof of what the Royal repasts were composed to his astonished sight. The indignant monarch instituted an immediate investigation, and discovered the extent of his own daughter's complicity in the crime. He degraded the Dade-wedda to fill the office of a Rodda, or public scavenger in cleaning the filth and removing the impurities of the capital; an occupation considered mean. His own daughter was likewise discarded, and sent away to perform the same degrading task. The king himself by a too severe and erroneous judgment committed suicide, by pulling out his tongue. The existing antipathy between the Roḍiya and the Kinnereya is attributed to this cause. They are said to hate each other like Cobras, Polangas, up to the present time. — The descendants of this Rodda, and the discarded Princess Ratnewally were known as Roḍiyas from that time, and held by all other castes in the greates abhorrence."

According to its contents this legend is a mere aetiological myth invented to explain the origin of the Roḍiyas and of the enemity between Roḍiyas and Kinnarayas. More important, however, than the contents are the details and words which remained extant in the story as evidence of its ancient components which reveal the former meaning of elements and facts following from the original position of the Roḍiyas in the island. The verbal rendering of the text of the story in the original Sinhalese, or at least of its relevant passages would be of great importance, if available.

I heard the original story for the first time during my first visit to Ceylon in 1910. It was told to me by a native, I cannot say now whether Sinhalese and of what social class or of another Ceylonese tribe, somewhere in the neighbourhood of Anurādhapura. At that time I did not attribute any importance to the story, and did not note down even the place and date. I find in my notes even contents reproduced only in few words without the least details. Afterwards I came across the story in Nevill's Taprobanian, where I found the article quoted above. In this article I found a rather incorrect romanized copy of part of a ballad containing an invocation of Ratnavalli, and referring slightly to the story. The text is accompanied by a translation and an attempt to explain the original meaning. Even then I considered the story unimportant, and Nevill's explanation at least dubious, if not directly hazardous, and did not even attempt to try to correct Nevill's opinion. Several years after, during my studies of the Sinhalese MSS in the British Museum in London, I came across two texts on the same subject. Compared with Nevill's text they appeared more complete, and seemed to be of greater importance.

The larger of the two texts is the *Ratnavalli sivupada*, consisting of twenty seven quatrains contained on the five leaves of Or. 6611 (38). The text seems to have been arranged from three or four parts of different texts or at least of different versions of the text, as is suggested even by the Sinhalese pagination *(ka, kā, ka, kā, ka)*. Corresponding partly to this text is that found in Or. 6611 (83), fol. 27—30 (with a parallel Sinhalese pagination *khe, khai, kho, khau*), and bearing the colophon: *ratnavalligē sivubada nimi siddhirastu* (sic!). This other text is identical, save for a number of orthographical differences with the text on the third (*ka*) and the fourth (*kā*) leaf of the Or. 6611 (38). It contains fourteen quatrains (*sivupada*). The quatrains of both the texts are of the usual Sinhalese type, consisting of verses of fourteen syllables, connected in each quatrain by the same rhyme (or often mere assonance).

Both the manuscripts appear to contain only fragments of the original story. To restore them to the original form is impossible without help of any other more complete text of the same or similar ballad. But even their textual critic is very difficult and we hardly can guess what was the original context.

The *Ratnāvalī-gē sivupadaya* as it is preserved in Or. 6611 (83), fol. *khe* 27 — *kho* 29 seems to be a complete poem, representing an incantation of the usual Sinhalese type, composed of fourteen stanzas. The first stanza referring to Anurādhapura as a place of worship is undoubtedly the beginning of the ballad, being a kind of an excuse for the present state of the ancient sacred place of the goddess, on which a dāgoba was built by the King Duṭu Gämunu (Duṭṭha Gāmanī) as it is mentioned in the two following stanzas (2, 3). These three stanzas are a kind of introduction, similar to those in the Sinhalese *upatas*, followed by the incantation proper. The last stanza (14) ends with the vers:

*rakin kiviňdu sāma dosa mama kara balin*

i. e. I make offerings (to) protect the poet of all blemishes, which is followed by the above mentioned colophon. It is evident that this is the concluding stanza after which nothing else could follow. Therefore this ballad must be considered as a complete poem, although the story is not told here in full. But we can hardly admit that one or more stanzas could have been inserted between the stanza 3 and the stanza 14, although it is not impossible.

The same fourteen stanzas are contained in Or. 6611 (38) on the leaves marked with *ka* 4 and *kā* 5, where the last stanza is followed by the simple colophon '*nimi*', i. e. completed. Besides this ballad there are twenty stanzas on the leaves *ka* 1 and *kā* 2 and six stanzas on the leaf *ka* 3, dealing with the same subject resembling the stanzas 4—13 of the preceding ballad in the general character as well as in the form, especially

in the use of epithets. But they cannot possibly be inserted in the preceding ballad between the stanzas 3 and 14 without violating the sequence of the stanzas and cause unnatural repetitions. On the same ground it is not possible to reconstruct a second ballad from the twenty stanzas on fol. *ka* 1 and *kā* 2, and the six stanzas on fol. *ka* 3. The first twenty stanzas seem to belong to one ballad, and the six stanzas of fol. *ka* 3 to another ballad. Therefore we can say with a great probability, that in the present MSS we have one complete incantation of Ratnāvalī, and two fragments of probably two ballads of a similar character.

The text of those six stanzas on fol. *ka* 3 is identical with the verses quoted by H. Nevill in the above mentioned article THE GĀDI OR RODI RACE IN CEYLON, in the Appendix A., p. 87 f. These stanzas seem to be the concluding part of a larger ballad about Ratnāvalī, in which perhaps more details of the story were narrated in a form of a detailed incantation. The colophon *'nimi'* is a proof of this opinion, the vocals and difthongs as the marks of pagination admitting rather a very large extent of the supposed poem.

I hope to publish the text of the ballad of fourteen stanzas and the two fragments with critical and explanatory notes as well as with a full translation in one of the next issues of Archiv Orientální in order to make it easily available to any scholar interested in the subject.

We are here concerned mainly with those elements of the ballad which are not affected by the repetitions and variants of the present texts. The texts, as they are offered by the mentioned two MSS, have the character of incantations, and seem — as it was told — to be a number of fragments of one or more larger ceremonial texts of the form which is known under the name of *tovil,* i. e. a demon ritual. An allusion to this point is made in the quatrain 5 of the fifth leaf of Or. 6611 (38) where we are told *"rissa noyana toviḷuyi mama karannē"*, i. e. "I am doing an undesired demon ritual", evidently with reference to the ceremony accompanied by the text. As "u n d e s i r e d" the ceremony is characterized from the point of view of demons on account of its efficacy. Besides the incantation proper remnants of an *upata,* i. e. a story of the origin of the deity, can be discerned in the present ballad.

Two stories appear to be mixed together in the text: one according to which *Ratnavalli* is a princess, the daughter of *Perakuṁba raja,* and the second in which *Ratnavalli* is said to be a goddess worshipped in Anurādhapura on the spot where Duṭu Gāmunu (Duṭṭha Gāmanī) built the *Mahāthūpa,* known at present as *Ruvanvāli* (i. e. *Ratnāvalī*) *dāgoba* which is said to have been built in the name of that ancient goddess. The text of the Or. 6611 (38) ends with the command *"magē namaṭa bändapan ratna dāgobā"*, i. e. "build the Ratna(vali) dāgoba in honour of my name". The quatrains referring to this fact are in Or. 6611 (38) stanza 10 (on

the first *ka* leaf), 11 (on the second *kā* leaf), and stanza 1 et seq. on the third *ka* leaf, corresponding to stanza 1 et seq. on the *khe*, i. e. 27th leaf, of Or. 6611 (83).

The strange connection of the Ratnavalli with the Anurādhapura is mentioned by Hugh Nevill, too, in his above-mentioned article, in a note on page 88. On account of the importance of the passage I quote it here verbatim: "Mage telambuva nosita lobâ. This and the rest of the verse were completely obscure to me when I wrote this notice six years ago. Since then I have visited the Sinhalese villages in the forests between Anurâjapura and Trincomalai, and from these isolated villages recovered the subject referred to. It is traditional that on the site of the Ruwanwaeli Dâgaba there once stood a gigantic 'telambu' tree, amid a sacred grove. This grove and tree were sacred to Nava-ratna Valli, a form of Pattini as Kāli, to whom human sacrifices were there made. When the Maha Thero Mahinda selected this very spot, and announced it as that on which a dāgaba was to be raised, the angry goddess scattered pestilence around the country. The king yielded to popular opposition, and refused to destroy the tree. Then a prophecy was found on a gigantic rock phallus, part of which still exists, and which stood in the grove near the sacred tree. This turned the scale, and after enormous sacrifices, to appease the goddess, her tree was cut, her grove felled, and the dâgaba erected on its site. It was probably vengeance for this desecration of the great shrine of Kāli that led the Tamil invaders so soon to destroy the dâgaba. — The tradition is corroborated by the fact that to this day these Sinhalese villagers never eat the large and pleasant nuts of the telumbu tree, saying Pattini would avenge such an insult to her. About Chilaw and in the old Mâya rata these nuts are greedily sought for, and eaten, by the children."

It is quite clear that the allusions in the ballad quoted refer to the same tradition. Therefore it is a surprising fact that this tradition is not mentioned or even alluded to in the great chronicles of Ceylon or in any other historical source of our knowledge of the Ceylonese past. Even in those famous Ceylonese story-books which developed from the same original tradition as the *Dhammapadaṭṭhakathā*, viz. *Saddharma-ratnāvaliya*, *Saddharmālaṅkārava*, etc., no traces of the tradition about Ratnāvalī, either as a princess or as a goddess, can be found. Although this is a striking fact, it can be explained perhaps from the circumstance that the story was, even in those early times when the first elements of these stories appeared, in some way connected with Roḍiyas, considered by the Sinhalese at that time as outcastes. Difficulties, however, remain even in this attempt at explanation, as e. g. that several kinds of outcastes are mentioned many times in the Mahāvaṃso, where accounts are found of their quarters, their social position, their attitude towards the official religion, etc. It is not impossible that the Buddhist orthodoxy did not allow

any account of the primaeval cults of the Ceylonese aborigines to be mentioned in connection with their most sacred place in a book whose chief aim was the glorification of Ceylonese Buddhism and its rapid development in the island. Nevertheless passages can be found even here in which allusions to strange cults are contained and which can be much better understood when we know the popular traditions relative to the place concerned.

The history of building the Mahāthūpa according to the Mahāvaṃso is not quite clear in details. According to chapter XXVIII and XXIX the dagoba was built by Duṭṭha Gāmanī (Duṭṭu Gämunu; about 161 BC.) after having overcome many difficulties, on the spot where he found a pillar of consecration with an inscription saying that on that place the Mahāthūpa is to be built. Corresponding to this story is the "prophecy" in chapter XV, according to which Mahinda told King Mahātissa the story of the site, supposed to have been visited by the four Buddhas of the four previous world-periods, and foretold that here a great dāgoba will be built which would become renowned under the name Hemamālī. When the king proclaimed his intention to build the thūpa, he was stopped by Mahinda, who told him that he was to do many other works, and that his descendant in the fourth generation, Duṭṭha Gāmanī was predestined as the builder of the Great Thūpa. Then the king decided at least to consecrate the place, erecting the above-mentioned pillar. The site was, according to verse 52, directly over the surface of the water of the smaller Kakudha bathing tank, therefore undoubtedly a sacred place at that time.

It is quite clear that this prophecy is a later invention (*vaticinium ex eventu*) in order to explain why King Mahātissa, who built many thūpas on spots less important than that on which four Buddhas were supposed to have stopped in previous ages, did not build the Mahāthūpa himself. Of course the reason invented for the delay in building the thūpa is paltry and most improbable. More likely either the king or rather Mahinda, who was a great diplomat, did not want to hurt the feelings of the people and irritate them against the recently-established Buddhism by using just that spot, which had been considered as sacred for ages, for building a Buddhist place of worship. One feels convinced that the reason for this precaution was the circumstance that the site had been used before the introduction of Buddhism or even of Hinduism as a place of worship of a certain deity. It is possible that exactly the existence of this non-Buddhist worship on that place elicited in Mahinda the wish to turn it into a Buddhist place of worship, and, if we consider the story as a historical fact, to invent the myth about the visit of the four Buddhas to that place in former ages. The supposition of the existence of an ancient cult on the spot is supported by verse 67 of the same chapter, where, referring to the visit of the first Buddha, it is said that people bring-

ing offerings to their deity considered Buddha and his retinue as the deities:

*devatā balidānathaṃ manussāca tahiṃ gatā*
*devatā iti maññiṃsu sasaṅghaṃ lokanāyakaṃ.*

From other sources, which are supported by historical writings, archaeology, popular tradition and folklore, it has already been ascertained with a very high degree of probability that most of the holiest places in Ceylon are very old sacred sites, their sacred character having been established in the remotest pre-Buddhist times. In the majority of such places three layers of worship, representing three stages of religious development, can be supposed as having existed in the three periods, viz. the aboriginal, the Hinduistic, and the Buddhist. The popular tradition about the aboriginal cults is still so strong in the minds of the present Sinhalese, that they are still aware of places where such cults formerly existed. They have preserved, too, many aboriginal elements of worship in the shape of survivals, mixed up, of course, with Hinduistic and Buddhist elements.

The original names seem to have disappeared entirely, although a number of them have survived in verbatim translation in the Aryan language, by which the original language or languages have been supperseded. Such a translation is undoubtedly *Ratnavalli*, or perhaps more correctly *Ratnāvalī*. We can, however, not even guess the original meaning of the word, and cannot venture to say whether it is identical with the Sanskrit *ratnāvalī* (*ratna* gem — *āvali* row), or not. The present name of the *Mahāthūpa*, viz. *Ruvanväli* is generally explained as *ratna-vālika*, i. e. having golden sand, and a story to support the explanation has been invented and recorded in the Mahāvaṃsa, chapter XXVIII, vv. 14 and 15. It is, however, more probable that the name is identical with that of the deity who was originally worshipped on that place, where the sacred Telaṁbu tree stood. This is perhaps the reason why Mahāvaṃsa carefully avoids the name *Ratnāvalī* and replaces it by *Mahāthūpa* or *Hemamālī*.

The name *Ratnavalli* or *Ratnāvalī* was probably used, already in the Hinduistic period as the name of the original local deity. It is not impossible that even at that time the deity had been amalgamated with a Hindu deity, and in this way the aboriginal cult was preserved up to the beginning of the Buddhist period.

All the local names in Ceylon beginning with *ratna-* (gem), *maṇi-* (pearl), and *māṇik-* (jewel) seem to represent original seats of very ancient aboriginal deities, who partly amalgamated with another ancient deity *Pattinī*, and through the medium of that deity with the Hindu goddess *Kālī*. How the process of amalgamation proceeded, and why the aboriginal deities in a number of places did not amalgamate with the same

but with another deity, remains still an open problem. The identification of *Ratnāvalī* with *Pattinī* and *Kālī* is already maintained by H. Nevill in the passage quoted before, but he is not right in simply identifying all these three deities as one and the same, instead of admitting their amalgamation during a process of religious development lasting through the ages.

To reconstruct the original idea about the deity, we find only very few clues in the present ballad. We learn that she is considered to be a woman of blue (i. e. dark) complexion, having blue (i. e. bluish black) hair, and clad in blue, who descended from a *Telaṁbu* tree (*Sterculia foetida*) full of blue (or rather purple) blossom. Although this descent of the deity seems to agree with the original belief of the people, another descent is mentioned simultanously (but in another verse) while the deity is invoked as a daughter of the *Perakuṁba raja*. She is said to wear a crown of porcupine quills, windy and cold, a necklace of red corals, and strings of pearls. She is said to approach dancing gently, and with affectedly short steps, and is believed to cure fever and headache. She is said to have got her permission from Muniṅdu, by which name most probably *Vessamuni* (i. e. *Vaiśravaṇa* = *Kubēra*), and not Buddha is meant. She is said to be worshipped in a special kind of *tovil* service, in which incantations are accompanied by dancing and beating the *ekas-beraya* drums, and the ceremony is continued from house to house.

According to this description Ratnāvalī is a goddess of that typical aboriginal class of deities which is known to the present Sinhalese under the name of *yakas*, demons. Even the cult described is a typical demon cult as is seen from the present Sinhalese devil-worship. The ballad *Ratnavalli sivupada*, containing remains of the original ritual, is written in a very good Sinhalese of a rather ancient type, to which no vulgar and especially no Roḍiya words are admixed at all. Therefore it can be supposed with good authority that at one time the goddess Ratnāvalī was worshipped by the whole Ceylonese population, or at least by inhabitants of that part of the island which surrounds the site of the latter Anurādhapura. In that district the tradition about Ratnavali, as can be seen from Nevill's note and my personal experience, is still current even among the better classes of Sinhalese. How it happened that it became an exclusively Roḍiya deity, it is difficult to decide. But it seems most probable that the origin of the degradation of a former universal Ceylon cult to merely a tribal cult of the Roḍiyas must be searched for in the amalgamation of the two Ratnāvalīs. One of them, the more ancient, is an aboriginal deity of Anurādhapura, connected in some way with the telaṁbu tree and with the Ruvanväli dāgoba. The other, of a more recent origin, is the Princess Ratnāvalī, the daughter of the King Perakuṁba V of Gampola, who for some reason or other had been cast out by

her father and given to the Roḍiyas, by whom she is now considered as their ancestress, of whose royal descent the Roḍiyas are still very proud.

The result of the present inquiry throws a new light on the still very little known problem of the origin, customs, and especially religion of the Roḍiyas and shows the method by which the problem should be approached in order to find out its final solution.

# NEUERE FORSCHUNGEN ZUR ALTINDISCHEN SOZIALGESCHICHTE, RECHTS- UND STAATSRECHTSLITERATUR III.

Von

*Otto Stein.*[1])

Unter den positiven Argumenten D.s für Aśokas nichtbuddhistische Religion befindet sich der Hinweis auf seinen „Enthusiasmus" bei der Ehrung der Ājīvika und Niganṭha. Aus den A. I. geht hervor, daß A. nicht nur diese beiden Jainasekten unterstützt, sondern alle religiösen Systeme toleriert und sich um ihre Förderung interessiert gezeigt hat; S 7 (DT 25 f.) stehen die Brahmanen neben *nānāpāsaṃḍa*, und damit kein Zweifel bleibe, sagt Aśoka noch: *savesu ca aṃnesu pāsaṃḍesu*; abgesehen von seiner Gesinnung, in allen Untertanen seine Kinder zu erblicken, also ohne Rücksicht auf deren Religion (I Dh 4 f.; I J 2 f.), müßte man aus dem „Enthusiasmus" für die Ājīvika, von dem in den Barābar-Inschriften nichts außer der Stiftung zweier Höhlen zu merken ist, auf die jinistische und nicht auf die brahmanische Einstellung des Herrschers schließen. Die Einmeisselung derartiger Schenkungsinschriften sind nur als dokumentarischer Beweis des Eigentumsrechtes, nicht einmal als religiöse Ergebenheit zu werten; offenbar wurde diese Schenkung auch bei den Lokalbehörden registriert. Das Gleiche gilt auch für das Verhalten gegenüber den Jaina; als religiöse Schenkung hätte der Text der Urkunden anders gelautet, nicht so förmlich.[2])

Das von Wilson im JRAS XII 240 f. verwendete Argument vom Fehlen jedes Beinamens des Buddha, wie Sugata, Tathāgata, Gautama, Sākya oder Sākyasiṃha, von Anspielungen auf seine Familie, Schüler, oder auf Bodhisattva, Stūpa, Vihāra, Caitya, Bodhi oder Bodhi-Baum, sowie die Unvereinbarkeit der moralischen Lehren, die brahmanisch seien, mit dem Buddhismus, besonders der Brahmanen gegenüber geforderte Gehorsam, dieses Argument, wenn es überhaupt eine Beweiskraft gehabt hätte, hätte D. nicht im Wortlaut wiederholen dürfen; denn was Wilson im Jahre 1850 noch sagen durfte, ist D. im Jahre 1932 nicht mehr erlaubt. Die 1896 entdeckte Rummindei-I. bringt Z. 2 *Budha* und *Sakyamunī*;

[1]) Siehe bereits Archiv Orientální V, 246 ff.

[2]) Wie die dritte Barābar-I. und die drei Nāgārjunī-I. Daśarathas (Ind. Ant. XX, 1891, 364 f.) zeigen, sind die Höhlen für die Regenzeit als Zufluchtsstätte gewidmet, alle den Ājīvika.

in Maski Z. 2 liest Hultzsch *Budhaśake.*[1]) Die Inschrift von Nig.-Sāgar widerlegt auch die Behauptung, daß kein Vorgänger des Buddha Gautama, zugleich daß das Wort *stūpa* nicht erwähnt sei. Da D. selbst M. P. 283 f. Sambodhi als einen Ort auffaßt, hätte er das Fehlen dieser Stätte in den A. I. nicht anführen dürfen; die Inschriften nennen kanonische Texte, sprechen vom *saṃgha* der Mönche und Nonnen, verwenden den Audruck *upāsaka.* Vom 4. Beweisstück D.s, daß Aśoka Brahmanen und andere Sektenangehörige beschenkt, für Ibhya oder Vaiśya Interesse bekundet, Zeremonien für notwendig erachtet habe, bedarf wohl nur das letzte einer Widerlegung, da sie dem *dhamma*-Begriff nicht gerecht werden. D. räumt den Haupteinwand mit dem Satze hinweg: „His alleged denunciation of rituals in the Ninth Rock-Edickt is meaningless." Also bezweifelt D. das Vorkommen einer solchen Stelle und erklärt sie außerdem für „bedeutungslos", ein schwieriges logisches Kunststück! Die ganze F 9 handelt von den *maṅgala*; die Verbindung mit *kṛ, maṅgalaṃ karoti,* bedeutet, wie das PTS Dict. lehrt, to make an auspicious ceremony; dort werden Beispiele angeführt, die auch aus dem brahmanischen Gṛhya-Ritual bekannt sind. Es ist kein Zweifel, daß sich Aśoka gegen diese und andere Zeremonien wendet.

In diesem Zusammenhang darf auf das 453. Mahāmaṅgalaj. (IV 72—79) hingewiesen werden. Unter den in Rājagṛha bei der Markthalle[2]) versammelten Leuten erhebt sich ein Mann mit den Worten: heute muß ich eine glückverheißende Zeremonie (*maṅgalakiriyā*) vollziehen. Von den Zurückbleibenden fragt einer, was ein *maṅgala* sei, und erhält die Antwort: *abhimaṅgalarūpadassanaṃ maṅgalaṃ nāma, maṅgala* ist das Erblicken einer auf ein Glück hindeutenden Gestalt (Gesichtserscheinung), d. i. wenn man beim Aufstehen am Morgen einen völlig weißen Stier, eine schwangere Frau, einen *rohita*-Fisch (Cuprinus Rohita), einen vollen Krug, frisch geschmolzene Butter (ghee),

[1]) Die Deutung Bhandarkars (Annals X 249 f.), Aśoka wollte dadurch seinen Gegensatz zum Devadatta-Śākyatum unterstreichen, muß bis zum Erweis eines solchen ausgeschaltet werden. — In Rūpnāth Z. 1 liest Hultzsch *prakāsa [Sa]k[e]*; Bhandarkar a. a. O. 249 erhebt mit Recht Bedenken gegen diese Lesung und greift auf Bühlers *pākāsavako* zurück; aber von einem "clearly *va*" ist nichts zu sehen. Zu lesen ist *pā* mit einem kleinen nach rechts unten verlaufenden Strich, *kā, sa,* Lücke, dann schwache Spuren eines *na, ko* oder *ka*; vorhergeht *sumi.* Das Ganze, wie die Lücke andeutet, scheint eine verschriebene Stelle zu sein, die wahrscheinlich *upāsake* ergeben sollte, wie schon Senart a. a. O. 65 vermutete. Das *u* ist dem *pā* angehängt, *kā* und *sa* sind umgestellt, die Lücke sollte der Verbesserung dienen, wie ähnlich G 4, 11, s. CII I 7, n. 3, 4; das *na* ist wahrscheinlich ausgemerzt, weil der Steinmetz schon zum *no* angesetzt hatte; er wiederholt nun das auslautende *ke?* und setzt dann mit *no* fort. Es steht also da: *pākāsa.ṇako no* für: *upāsake no*; so lesen Sah., Bair., Śid., Gav., Yer. Ähnlich hat der Steinmetz in Maski Z. 2 fehlerhaft gearbeitet, von jenem sonderbaren Schreiber in Yer. zu schweigen.

[2]) *santhāgāra* nicht, wie Dutoit IV 85 und Anm. 3 sagt, ein Haus, in dem der König sich aufhält, wenn er in der Provinz reiste; das hätte ja gerade in Rājagṛha keine Berechtigung. Zu *santhā* s. PTS Dict. s. v. *saṇṭhāna* 3; im K. A. *saṃsthā, saṃsthādhyakṣa* usf.

ein neues Gewand oder Milchreis sieht, ein Glückszeichen[1]) über diese hinaus gibt es nicht. Die Rede wird gelobt, aber ein anderer sagt: *na etaṃ maṅgalaṃ; sutaṃ nāma maṅgalaṃ*, das ist kein Glückszeichen, ein Glückszeichen besteht (nicht im Sehen, sondern) im Hören (von auf das Glück hindeutenden Reden). So hört jemand von den ihn Ehrenden: (die Eßschüssel) ist voll, ferner hört er: (das Essen) ist serviert, es wird gereicht, genieße, iß, so hört er von den ihn Ehrenden, es gibt kein Glückszeichen[2]) über dieses hinaus. Auch diese Rede wird von einigen gelobt, ein dritter jedoch erklärt das Berühren von verschiedenen Körpern, Gegenständen als ein glückverheißendes Vorzeichen: wenn einer beim Aufstehen am Morgen die Erde berührt, grünes Gras, feuchten Kuhmist, ein gereinigtes Obergewand,[3]) einen *rohita*-Fisch, Gold oder Silber oder Speise. Es bilden sich dem Vorgebrachten entsprechend drei Gruppen unter den Leuten, die sich nicht einigen konnten: die im Sehen, im Hören, im Berühren gewisser Dinge glückliche Vorzeichen erkennen.[4]) Da keine Einhelligkeit über die Natur des *maṅgala* zustande kommt, und der *maṅgalapañha* alle Wesen bis zu den Göttern beschäftigt, entschließt sich Sakka, den Erhabenen zu fragen, weil nur er die Frage entscheiden kann. In 12 gāthā (im atītavatthu sind es 9) verkündete Buddha 38 *mahāmaṅgala*. In der Vergangenheitsgeschichte, in der der Bodhisattva ein Asket ist, wird er von 500 Schülern und dem König um die Entscheidung in dem *maṅgalapañha* gefragt: Welchen Rezitationstext wohl soll ein Mann studieren, zur rechten Zeit (wenn er ein glückverheißendes Vorzeichen erhalten will), welchen Veda, welchen Lehrtext, was soll dieser Mann machen, damit er in dieser und in jener Welt durch Wohlfahrt geschützt ist? Darauf antwortet der große Weise:

1. Wer alle Götter, Väter, Schlangen und alle Wesen mit Liebe stets in Ehren hält, das nennt man Wohlfahrtfinden bei allen Wesen.

2. Wer ergebenes Benehmen gegenüber der ganzen Welt zeigt, gegenüber Frauen, Männern und Kindern, schlechte Reden geduldig hinnimmt und freundlich entgegnet, diese Geduld nennt man Wohlfahrtfinden.

Wer Jugendgenossen,[5]) Nachbaren, des Berufes, der Familie, des Reichtums oder

---

[1]) Sie alle deuten Fülle, Fruchtbarkeit, Wohlstand an.

[2]) Hier ist wiederum die Fülle (*puṇṇa*), das Gewachsen- und Fertigsein (*vaḍḍha, vaḍḍhamāna*), das Genießen als Lauterscheinung glückverheißend. Zu *puṇṇa* und *vaḍḍha(māna)* vgl. ṭīkā zu Mahāvaṃsa XXIII 33 (bei Geiger transl. 157 n. 6), die den magischen Sinn der so benannten Kleider nicht verstand.

[3]) *sāṭakalakkhaṇa* im 87. Jāt. (I 371), dem Maṅgalaj., wird die Geschichte mit Bezug auf den *s.*-Brahmanen erzählt, der aus einem von Mäusen angefressenen Gewandpaar ein schlechtes Vorzeichen (*avamaṅgala*) ableitet.

[4]) *diṭṭhamaṅgalikā, sutam., mutam. parisā*; zu diesen drei Sinnesbereichen vgl. PTS Dict. s. v. *muta*. Die Erklärung des Eigennamens Diṭṭhamaṅgalikā (497. Jāt., IV 376, und 498. Jāt., IV 390) im Dict. s. v. *diṭṭha* (II 156) und am Ende von *maṅgalika* ist im Schlußteil p. 195 mit Recht zurückgenommen, vgl. Jāt. IV 74, Z. 30: *diṭṭhamaṅgalādīnaṃ uppatiṃ*. Der Name bedeutet ein Mädchen, deren Anblick ein gutes Vorzeichen ist (Meyer, Das Weib 321 ff.; Winternitz, Hochzeitsrituell 38, 18) oder eines, dessen glückliche Vorzeichen sichtbar sind (Winternitz, ebda. 20, 30 f., Schmidt, Beiträge zur ind. Erotik 451 ff.) im Gegensatz zu Verwachsenen, Bresthaften u. dgl. (s. Megasth. u. Kauṭ. 84 A. 1, 88 f., 89 A. 1; J. v. Negelein, Weltanschauung des idg. Asiens 120 ff.).

[5]) Zu *sahāyamatte* sagt der Komm.: *s. ti sahāye ca sahāyamatte* (v. l. °*mitte*, unwahrscheinlich wegen der nächsten gāthā) *ca, tattha sahapaṃsukīḷitā sahāyā nāma, dasadvādasavassāni ekato vutthā sahāyamattā nāma*. Das Maṅgalasutta des Suttanip. p. 46 f. = Khuddaka-Pāṭha V (dazu Paramatthajotikā 88 f.) hat schon Neumann, WZKM XI, 1897, 158 mit der Inschrift verglichen.

der Kaste wegen nicht verachtet, wer freundlicher Einsicht, klug in Zeiten des Bedarfes, das nennt man Wohlfahrtfinden bei Genossen.

4. Wer gute Menschen zu Freunden hat, dem sie, da er nicht täuscht, Vertrauen schenken, wer die Freunde nicht schädigt, Geld mit ihnen teilt, das nennt man Wohlfahrtfinden bei Freunden.

5. Wer eine Gattin hat, die entsprechenden Alters, friedfertig, gehorsam, die Lehre liebt, Kinder geboren hat, die aus guter Familie, guten Charakters und gattentreu ist, das nennt man Wohlfahrtfinden bei Frauen.

6. Wer einen König hat, der ein (gerechter) Herr der Untertanen (*bhūtapatī*), berühmt, der Lauterkeit und Tapferkeit kennt, der nicht zwiespältig ist und weiß, wer sein Freund ist, das nennt man Wohlfahrtfinden bei Königen.

7. Wer glaubensvoll Speise und Trank spendet, Kränze, Wohlgerüche und Salben, wer frommen Gemütes, sich freuend, das nennt man Wohlfahrtfinden in den Himmeln.

8. Wen die Alten (in der Lehre) durch die edle Lehre läutern, wen die Guten, die Hochgelehrten, die Weisen, Tugendhaften durch ihr (in allen Lagen) gleichbleibendes Benehmen erfreuen, das nennt man Wohlfahrtfinden bei den Ehrwürdigen.

9. Dies sind die Arten des Wohlfahrtfindens in dieser Welt, gerühmt von den Wissenden, die Glück bringen, diese pflege ein verständiger Mann, denn es gibt keine (allgemein gültige) Wahrheit bezüglich des glückverheißenden Vorzeichens.

Es ergibt sich aus diesem Jātaka und aus F 9, daß *maṅgala* in letzterem nicht rituelle Handlungen im allgemeinen, sondern Zeremonien bedeutet, die den glücklichen Ausgang eines Ereignisses im menschlichen Leben erkennen lassen sollen. Solche Ereignisse sind: Krankheiten *(ābādha)*, Hochzeit von Sohn und Tochter,[1]) Erlangung von Nachkommenschaft (eines Sohnes, so G), Antritt einer Reise; daß besonders Frauen an diesen Zeremonien beteiligt waren, berichten nicht nur die brahmanischen Quellen, das hat auch Megasthenes beobachtet.[2]) So wie im Jātaka sich der Übergang vom *maṅgala* zum *sotthāna* vollzieht, führt auch Aśoka in *dhaṃmamaṅgala* eine Bedeutungsverschiebung durch: *dhaṃmamaṅgala* steht auf einer Stufe mit *dhaṃmavijaya, dhaṃmayātā* udgl., es ist ein Bild, grammatisch ein Karmadhāraya, das im *dhamma* bestehende *maṅgala*. Als solches wird angeführt: richtiges Verhalten gegenüber Sklaven und Dienern, Ehrerbietung gegenüber Lehrern, Zurückhaltung gegenüber Lebewesen, Spenden an Brahmanen und Śramaṇa; wie im Jātaka wird auch in der Inschrift dem ein solches *dhaṃmamaṅgala* Übenden die Erreichung des Himmels in Aussicht gestellt.

Es ist derselbe Geist, der aus beiden Quellen spricht: ein Laien-Buddhismus; und so wenig man — trotz der allgemein-moralischen Gesinnung — die buddhistische Atmosphäre des Jātaka wird bestreiten können, so wenig läßt sich der buddhistische Tenor der Inschrift, besonders im Zusammenhang mit ähnlichen Gedankengängen des Herrschers, leugnen. Aśoka wendet sich gegen übertriebenen Glauben an glück-

[1]) S. CII I 16 n. 16; anders aber PTS Dict. s. v. *āvāha* und *vivāha*; Meyer, Das Weib 43 A. 3.

[2]) S. Pauly-Wissowa Realenzykl. XV 313 f.; Meyer, Das Weib 119.

verheißende Vorzeichen bei Zeremonien, die man bei bestimmten Anlässen veranstaltet; dagegen hatte schon Buddha Stellung genommen.[1])

D. will aus den Inschriften selbst die Religion Aśokas bestimmen; er stützt sich auf neun Punkte, als zehnten führt er das angebliche Konzil von Pāṭaliputra an.

Den ersten dieser Anhaltspunkte glaubt D. in den „exhibitions of the celestials and deities peculiar to Hinduism" sehen zu können (M. P. 289); diese ständen in Übereinstimmung mit dem K. A.; außerdem lehnte der ältere Buddhismus Idolatrie ab. Es handelt sich hier um die Stelle in F 4: *vimānadarsaṇā ca hastida[r?]saṇā ca agikhaṃdhāni ca añāni ca divyāni rūpāni dasayitpā janaṃ* (G 3 f.). Die Interpretation dieser Ausdrücke, wie sie Hultzsch (CII I 7) gibt, ist allgemein angenommen; L. de La Vallée Poussin[2]) lehnt jedoch im Anschluß an Senart die Gleichsetzung von *aho* mit *abhūt* ab und nimmt *ahodhaṃmaghoso* als ein Wort: le son (des mots): Aho Dhammam. Vor Aśoka hätten sich die Götter infolge der Schlechtigkeit der Menschen nicht mehr geoffenbart, jetzt aber, unter Aśoka, tun sie es wieder: le son du tambour (que les dieux battent sur leur chariots et qu'on entend d'abord), leurs joyeuses exclamations: « Quelle merveille! », leurs chariots célestes *(vimāna)*, les éléphants, les masses ignées et d'autres formes célestes. Gegen diese Interpretation der Stelle sprechen so viele Einwände, daß man schon über ihre Aufstellung staunen muß. Sie ist vor allem syntaktisch unmöglich; und konnte Aśoka wirklich sagen, die Götter rufen: Welch ein Wunder!? Man hat bisher dem durch das Absolutivum *dasayitpā* gekennzeichneten Nebensatz als logisches und grammatisches Subjekt Aśoka zugeordnet; es entsteht dadurch der Eindruck, als übe Aśoka nicht mehr diesen Brauch, den er eben als seine Tat hervorhebt. Die Parallelität und Antithese, in der sich die Inschriften in der Kennzeichnung früherer Zustände gegenüber den unter Aśoka herrschenden gefallen, sowie die geistige Einstellung des Herrschers, aber auch die Syntax legen es nahe, eine andere Abgrenzung der Sätze vorzunehmen.[3])

[1]) Oldenberg, Buddha[7] 194; vgl. M. Sharma, JBORS XVII, 1931, 149 ff.

[2]) L'Inde 110 f. Auch schon Bulletins Acad. R. de Belgique, Cl. des Lettres, Série 5, t. VIII, 1922, 515, wo er auf Mahāvastu I 236, 18; 237, 3; 241, 12; II 143, 18; 406, 11 verweist; angenommen auch von S. Krishnaswami Aiyangar, Ind. Ant. 44, 1915, 203, 205, und von J. Bloch, BSOS VI 2, 1931, 291, der an *haṃgho* der Ardhamāgadhī in den buddhistischen Dramen und an *haṃho* im Skt. erinnert. Jetzt ließe sich auf die Skt.-Texte aus Gilgit verweisen, N. Dutt, IHQ VIII 108; Lévi, JA 220, 1932, 31, Z. 12 f., 24 f.: *aho vuddha, aho dharma, aho saṃghaḥ, aho dharmasya svākhyātatā.*

[3]) M. de Z. Wickremasinghe, BSOS VI 545 f. will das Absolutivum zu *bherīghoso* beziehen, das geht nicht, weil ein Musikinstrument nichts zeigen kann. — Nach Abschluß des Manuskripts wurde der Aufsatz von J. Charpentier, IHQ IX, 1933, 76 ff. zugänglich. Auch dieser Forscher lehnt die Erklärung von *aho* als Interjektion ab, er schlägt gleichfalls vor, *bherīghoso aho dhaṃmaghoso* mit dem Vorhergehenden zu verbinden und mit *dhaṃmaghoso* den Satz zu beenden.

Faßt man den Satz: *ta aja D. P. rāño dhaṃmacaraṇena bherīghoso aho dhaṃmaghoso* als abgeschlossen, so entfällt die Schwierigkeit des *aho:* Darum ward jetzt (wörtlich: heute) durch des Königs D. P. Betätigung nach dem *dhaṃma* das Tönen der Pauke zum Tönen (Ruf) der Lehre *(dhaṃma)!*[1]) Aśoka, der gegen *samāja* (F 6) und *maṅgala* (F 9) Stellung nimmt, wird schwerlich jene Vorführungen veranstaltet haben, die mit der Lehre nichts zu tun haben und den Wunderglauben nur gefördert hätten; die Berufung auf das späte Vimānavatthu stimmt auch nicht, denn dort handelt es sich doch um eschatologische Belohnungen, hier um tatsächliche Vorführungen. Zu *yārise* (G 4 usf.) ist *dhaṃmacaraṇe* aus Z. 7 als Subjekt zu ergänzen und *vaḍhite* als Prädikat aus Z. 5; oder *yārise,* korrelativ dem *tārise,* faßt das Vorhergenannte zusammen; logisch bezieht sich *yārise* jedenfalls auf das Vorhergehende des Absolutivsatzes. Es ergibt sich dann: „Welche (Betätigungen des *dhamma),* indem man die Schau von *vimāna,* die Schau von Elefanten, *agikhaṃdha* und andere göttliche Gestalten dem Volke zeigte, durch viele Jahrhunderte (gepflegt wurden), nicht werden solche früher im Brauche gewesene jetzt (heute) gepflegt. Durch des Königs D. P. Belehrung in der Lehre werden ... und andere vielfältige Betätigungen nach der Lehre gepflegt." Auf diese Weise kommt der hervorgehobene Parallelismus zum Beginn der Inschrift zum Ausdruck: *atikātaṃ aṃtaraṃ bahūni vāsasatāni na bhūtapuve tārise aja vaḍhite;* die Negation gehört nicht zu *bhūtapuve,* sondern zu dessen Antithese *aja.* Ferner tritt durch diese Auffassung auch in Z. 5 (G) der Genitiv D. P. *rāño* in Analogie zu anderen Stellen, wie es Aśoka liebt, nahe an den Anfang des Satzes, wo sonst der Nominativ des Herrschers steht. Damit dürften auch die so lange strittigen Schaustellungen in einem anderen Licht erscheinen; sie sind die brahma-

---

[1]) Während früher die Pauke zum Kampfe oder zum Aufhorchen (s. unten) rief, ruft jetzt die Lehre wie eine Pauke zum entsprechenden Wandel. Über die Pauke vgl. Stein, Meg. u. Kauṭ. 269 f. A. 2; E. W. Hopkins, The ruling caste 318 f. möchte *bherī* als Zymbel erklären. *dhaṃmaghoso* ist wieder ein Karmadhāraya „ein (Pauken-) Ruf", der im *dhamma* besteht. Vgl. *amatadundubhi,* die Trommel der Unsterblichkeit, die Buddha nach seiner Erleuchtung zu schlagen gewillt ist (M. I 171; II 93; III 67; Vin. I 8); Lalitavist. XXVI (ed. Lefmann 406, 10 ff.); Udānavarga XXI 6 (ed. N. P. Chakravarti, Paris 1930); Rockhill, p. 91; *dharmadundubhi:* Lalitav. XXV p. 394, 21; Mil. p. 21: *uppāḷasento dhammasaṅkhaṃ, āhananto dhammabheriṃ, nadanto sīhanādam.* Verbal: *dhammasavanaṃ ghoseti* für „predigen" Dh. A. III 1 zu Dh. 116 und IV 18 zu 326; A. III 80, 4 (vol. I 228): *Tathāgato ghosaṃ kareyya saddam anusāveyya.* Endlich gab es ein Amt im Kloster, die Pauke zu schlagen: *dhammaghosakakamma,* bei Festen, Versammlungen (254. Jāt. II 286, 13 f., 17; Dh. A. III 81 f.) vgl. Köppen, Die Religion des Buddha II 306; E. Rousselle, Sinica VI, 1931, 282 ff. *bherīghoso,* beim Verkünden einer öffentlichen Kundgebung, dem Austrommeln auf dem Lande entsprechend, findet einen Beleg in der Yerraguḍi-I. Z. 13, wo *bherinā jānapadaṃ ānapayisati raṭhikānaṃ ca* schon grammatisch eine Unmöglichkeit ist.

nischen Prozessionen, bei denen *vimāna*, die bis heute bei Festzügen benützten, in Südindien besonders prächtig geschnitzten Götterwagen, und Elefanten, die mit allem Schmuck geziert sind, herumgeführt werden; jene gehören stets, diese meist dem Tempel oder werden zu Prozessionszwecken zur Verfügung gestellt; die *agikhaṃdha* erklären sich vielleicht am ungezwungendsten aus den Stellen des Pālikanons. Mahāvaṃsa XII 34; Dīpav. VIII 7; Buddhaghosa, Samantapāsād. (Vin. III 317) bedient sich der im Aparantaka-Lande wirkende Glaubensbote Yonaka Dhammarakkhita bei seiner Bekehrungspredigt des Gleichnisses vom *aggikkhandha*.[1]) Es ist das A. VII 68 (vol. IV 128 ff.) durch den Satz vom brennenden Baumstamm eingeleitete Sutta: *addasā kho Bhagavā ... aññatarasmiṃ padese mahantaṃ aggikkhandhaṃ āditttaṃ sampajjalitaṃ sajotibhūtaṃ disvā* ... Das Wort kommt noch öfter vor, Therag. 450, Therīg. 351; Dh. 243, 303, 403; 463. Jāt. (IV 139); es bedeutet ein Feuer, das durch Baumstücke genährt wird. Ob man ein solches Feuer als bon-fire bezeichnet oder mit einem südindischen Brauch in Verbindung bringt,[2]) ist nicht entscheidend; anzuknüpfen ist jedenfalls an die Verwendung von Feuerwerk bei Festen, wie beim Holī-Fest, weniger an die Dīpāvalī, weil dabei öllampen verwendet werden und *tela(pa)dīpa*[3]) oft genug erwähnt sind. Es ließe sich an Feste wie das Viṣuvat oder das Mahāvrata denken, dessen volkstümliche Elemente der Sonnwendfeier und dem Johannisfest entsprechen sollen.[4]) Die Melodien Bṛhad und Rathaṃtara, die bei ersterem zu singen sind, werden durch Wagengerassel, bzw. Trommelschlag eingeleitet, und zwar durch 5 Pauken, ein Analogiezauber zum Donnerrollen. Was die anderen göttlichen Gestalten anlangt, so kann auf Ṛgveda IV 24, 10 verwiesen werden, wo ein Sänger seinen Indra für 10 Milchkühe feilbietet, also schon ein frühes Zeichen der Verbreitung von Götterdarstellungen; an Kunststücke, wie sie das K. A. XIII 2,172 und im XIV. Buch empfiehlt, ist kaum zu denken, wenn man da auch einen guten Einblick in die Werkstatt des Zauberwesens auf religiösem

[1]) Im Skt. *agniskandha* bei Śāntideva, Śikṣāsam. IV (ed. Bendall 77, 4): *markaṭānām bandhanāya leyaḥ patańgānām agniskandhaḥ* ("naked flame").

[2]) So K. S. Krishnaswami Aiyangar, Ind. Ant. 44, 1915, 203 ff. An hinduistische Prozessionen denkt M. de Z. Wickremasinghe, BSOS VI 545 f.; seine Erklärung der Elefanten als Airāvatā (?) ist zu eng und die von *agikh.* als "pots containing burning matter (incense) in honour of Agni" würde wieder auf Öl- und ghee-Lampen hinauslaufen (vgl. *mandāmukhi* Vin. I 32 [Mahāv I 20, 15]), während es ein Holzfeuer sein muß; auch nur Agni zu meinen, geht nicht an.

[3]) Vgl. Mrs. Rhys Davids, JPTS 1897 s. v. unter den Gleichnissen. Für die Rolle des Feuers im modernen Kultleben Crooke-Enthoven, Religion & Folklore of Northern India 342 ff.; über die südind. Kṛttikā s. v. Glasenapp, Der Hinduismus 355.

[4]) Hillebrandt, Sonnwendfeste (= Roman. Forsch. V, 1889) 29, 39; Umtanzen des Feuers auf dem Mārjālīya-Herd und das Löschen durch 8 Sklaven-Jungfrauen ebda. 40; vgl. aber Oldenberg, Rel. des Veda[2] 443 A. 1.

Gebiete erhält.[1]) Hultzsch hat mit den *divyāni rūpāni* die *devā* in den kleinen F-I. in Verbindung gebracht und glaubt, Aśoka spiele hier auf die F 4 erwähnten Vorführungen der Götter an. Dies ist wegen der folgenden Sätze, in denen die guten Folgen des *pakama*, der Himmel auch von Niedrigen erreichbar genannt werden, unmöglich. Bhandarkar[2]) lehnt diese Erklärung ab und sieht in dem Satz von den *devā*, die mit den Menschen „gemischt" wurden, that by following Aśoka's Dhamma men became so virtuous that they attained to heaven and were associated with gods. Es kann nicht in Aśokas Macht liegen, so kategorisch zu behaupten, daß die Menschen tugendhaft sind und den Himmel erreichen; was er behaupten kann, ist: früher bestanden zwischen Menschen und Göttern unüberbrückbare Unterschiede, jetzt aber sind sie durch die Lehre hinweggeräumt worden; auch die Götter sind dem *saṃsāra* unterworfen, durch gute Taten kann auch der Mensch zur Stelle von Göttern aufsteigen, wie ja so oft in den A. I. vom Himmel und der Frucht in der jenseitigen Welt die Rede ist. Es ist zu beachten, daß in den erhaltenen acht von zehn Versionen[3]) die Götter als *amisā* bezeichnet werden in Rūpnāth, Sah., Bair., Maski, Gav., die Menschen in Brahm., Śid., Yer.; das mag Eigentümlichkeit des Schreibers oder der Textvorlage sein, es ist aber für den Inhalt der Stelle recht bezeichnend, daß wirklich kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied zwischen Mensch und Gott besteht, sie sind jetzt gemischt, d. h. in ein System des Werdens gebracht; davon weiß die brahmanische Religion wenig.[4])

[1]) Charpentier IHQ IX 78 ff. erklärt *dhaṃmaghoso* wie Bhandarkar und zitiert Jāt. III 428 ff.; *vimāna* sind nach ihm "representations of aerial chariots", die Elefanten die Elefanten Indras; neu ist die Interpretation von *agikh.*: 'piles of fire' meant to symbolize the tortures to be suffered in the hellish fire pits. Abgesehen davon, daß der Ausdruck *agikh.* in keinem Zeitgenossen Aśokas die Vorstellung der Hölle hervorgerufen haben dürfte, und die Hölle, wie Charpentier 83 selbst gesteht, in den A. I. nicht erwähnt wird, leidet diese Auffassung an dem Übelstand, daß man Aśoka etwas zuschreibt, was er aus innerster Überzeugung im Einklang mit der Lehre verabscheut und zu beseitigen bestrebt ist. Die ebda. 87 vorgeschlagene Übersetzung verkehrt den Sinn der Inschrift in ihr Gegenteil, wenn die moralischen Erfolge auf eine Linie mit den Schaustellungen gebracht werden, die Aśoka veranstaltet haben soll.

[2]) Annals X 254 ff.; Aśoka 140 f., 371 f.; L. de La Vallée Poussin, L'Inde 111 ff. hält an den „falschen Göttern" fest. Abzulehnen ist auch K. P. Jayaswals Erklärung Ind. Ant. 62, 1933, 167.

[3]) Nicht erhalten ist die Stelle in Jaṭ.-Rām. und Pālkīguṇḍu.

[4]) Bei jener „Vermischung" von Mensch und Gott muß man nicht an die dem Haṭhayoga verwandten Meditationsstadien des Mönchs denken, sondern an die jedem Buddhisten zugängliche Götterwelt, den Himmel, wie Aśoka sagt. Freilich enthält sich Aśoka in pädagogisch-idealistischer Absicht jeglicher Andeutung der Hölle für gegenteiliges Handeln. — Der Gebrauch von *miśra* in Verbindung mit Göttern ist alt: *miśrā devebhir ādhvam* (AV IV 14, 2; Vāj. S. XVII 65; Taitt. IV 6, 5; Maitr. II 10, 6; Kāṭh. XVIII 4; Kap. XXVIII 4; Śat. Br. IX 2, 3, 24); die Dīghan. XX 17 (vol. II 260) genannten *missakā devā* haben aber hier nichts zu tun. — Im Buddhismus sind die Götter degradiert; allerdings finden sich in der brahmanischen Literatur Stellen, an

Selbst wenn die bisherige Interpretation von F 4 beibehalten wird, kann man nicht aus ihr schließen, daß Aśoka hinduistische Götter verehrt hat; das darf man aus seiner Einstellung gegen die *samāja* in F 1 herauslesen, während mit jenen von ihm gebilligten *samāja* nicht, wie Hultzsch (CII I 2 n. 5) meint, die in F 4 angeführten Schaustellungen ins Auge gefaßt sind, — die waren ja eben von der abfällig beurteilten Art —, sondern Feste im buddhistischen Sinne: *uposatha, pavāraṇā*, ferner etwa die Tiṣyatage und jene *sudivasa* udgl. wie sie I und II Dh, J, bzw. in S 5 erwähnt werden, dann die Verehrung heiliger Stätten, Reliquien, Stūpa.[1]) Ein anderes Argument D.s, die in den Inschriften zum Ausdruck kommende Toleranz sei den vom Brahmanismus abgefallenen Sekten unbekannt, ist weder richtig noch durchschlagend; die im Buddhismus und Jainismus auf die Spitze getriebene Achtung vor dem Leben ist die Grundlage der Toleranz dieser „Sekten". Wichtiger ist der dritte Punkt, den D. schon (M. P. 257) ins Treffen führte, die Rolle des Himmels bei Aśoka. Der Herrscher weist öfter auf den Himmel als Lohn für die *dhamma*-Betätigung hin und unterscheidet Früchte in dieser und in jener Welt.[2]) Das steht aber nur im Einklang mit der buddhistischen Eschatologie; ein Beispiel dafür, A. III 115, 6 f. (vol. I 269 f.): *sīlasampadā hetu vā bhikkhave sattā kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppajjanti, cittasampadā hetu vā bhikkhave sattā ... uppajjanti, diṭṭhisampadā hetu vā bhikkhave sattā ... uppajjanti. Imā kho bhikkhave tisso sampadā ti.* Nicht nur das ganze Vimānavatthu, so jung und albern es sein mag, ist eine Beispielsammlung für strebende Laien; ohne Himmelsvorstellung schweben die Götterklassen in der Luft, ohne diese Götterklassen ist die kanonische Mythologie, das kosmische System undenkbar, ja, Buddhas Leben als Bodhisattva, dieser Begriff selbst, und vieles andere. Um gleich das fünfte Argument D.s anzuschließen: die Nichterwähnung des *nirvāṇa*, ein schon öfter vorgebrachter Einwand gegen Aśokas Buddhismus.[3]) Vor Aufwerfung dieser Frage müßte man sich nur klarmachen, welchen Sinn es gehabt hätte, in den an den gewöhnlichen Mann gerichteten Enunziationen einen solchen schwerverständlichen Begriff anzuwenden, zumal dazu kein Anlaß vorhanden war. Dem Volke für die dem *dhamma* entsprechende Lebens-

denen von der ursprünglichen Gemeinschaft von Göttern und Menschen, in den Upaniṣad von der *karman*-Bedingtheit der Götter die Rede ist, aber das sind Ausnahmen, das gehörte nicht zum Gemeingut der dem Volke bewußten religiösen Vorstellungen. Vgl. Keith, Religion and Philosophy 460 f., 525, 573.

[1]) Vgl. Kern, Manual 99—101; S. Paranavitarne in B. Ch. Laws Buddhistic Studies, Calcutta 1931, 529 ff.

[2]) F 6, 9, 11, 13; I und II Dh, J; S 7, kleine Fels-Inschriften. Vgl. B. Ch. Law, Heaven and Hell in Buddhist Perspective, Calcutta 1925.

[3]) Senart, Ind. Ant. XX, Sep. 109; Heras 271; gegen Smith, Thomas wendet sich auch Bhandarkar in Laws Buddhistic Studies 619 ff., Aśoka 119 ff.

weise das *nirvāṇa* zu versprechen, hieß den Erfolg des ganzen Strebens des Herrschers vereiteln; darum knüpft Aśoka, der sich als Psychologe auf den Mann im Volke einzustellen vermag, an die gangbare Vorstellung vom Himmel, dem schönen Leben als Lohn für *dhamma*-gemäßes Tun in dieser Welt, an.

Daß Aśokas *ahiṃsā* nicht von der strengen Art der Jaina ist, kann nicht als ernst zu nehmendes Argument für seinen Nicht-Buddhismus gewertet werden; denn seine Ermahnung, Lebewesen nicht zu verletzen (F 1, 3, 4, 9, 11; Brahm. 9) ist so tief empfunden, daß er selbst in seiner Küche Ordnung schafft und für die Zukunft die Einstellung der Tierschlachtungen ankündigt (F 1; S 5); der Terminus *prāṇānaṃ avihīsā* F 4, *vihisā* S 5 erstreckt sich auf Tiere, DT 7, 30 f. wird *avihiṃsā bhūtanaṃ* von *anālaṃbhā pānānaṃ* unterschieden, also Tier- und Menschenleben unter Schutz gestellt. Aśokas Fürsorge geht so weit, daß Wälder nicht verbrannt werden dürfen, weil dadurch die darin hausenden Tiere, gewiß auch Raubtiere, vernichtet werden könnten. Im Übrigen steht die *ahiṃsā* weder im Brahmanismus noch im Buddhismus dem Genuß von Fleisch im Wege, wie einerseits sogar Kuhschlachtungen im Ritual geboten sind, andererseits sich Buddha selbst an Schweinefleisch den Magen verdorben haben soll; und das K. A., das D. der brahmanischen Regierung Candraguptas zuordnet, enthält ein eigenes Kapitel (II 26, 43) über den Schlachthofaufseher. Zudem ist *vihiṃsā* bzw. *avihiṃsā* ein buddhistischer Ausdruck, der öfter als *ahiṃsā* belegt ist, obgleich die Vorschrift *pāṇātipātā veramaṇī* lautet. D. greift den Satz von Hultzsch (CII I LII) auf: The lists of evil passions *(āsinavagāmīni,* pillar-edict III, F) and dispositions *(jātāni)* do not tally with the *āsavas* and *kilesas* of the Buddhists. Hultzsch wollte damit feststellen, daß Aśokas Aufzählung der schlechten Eigenschaften mit der dogmatischen Liste der *(kāma-, bhava-, diṭṭha-, avijjā) āsava* und *kilesa (lobha, dosa, moha, māna, diṭṭhi, vicikicchā, thina, uddhacca, ahirika, anottapa,* Dhs. 1548 = Vibhaṅga p. 341) nichts zu tun hat. Das ist ja selbstverständlich: Aśoka spricht in S 3 seine eigene Ansicht aus, er wiederholt keine Buchweisheit; aber wichtiger als dies: läßt sich denn mit Bestimmtheit behaupten, daß zu seiner Zeit jene Listen der *āsava* und *kilesa,* die zu den psychologischen Kategorien-Sammlungen des Abhidhamma gehören, schon bestanden haben? Und ist es nicht genug, daß schon der Ausdruck *āsinava* den Terminus *āsava* vorwegnimmt?[1]) In I Dh, J von Aśoka mit dem Kanon übereinstimmende Listen zu erwarten, heißt den praktischen Laienbuddhismus des Herrschers im allgemeinen, den Charakter und Zweck dieser Inschrift, die u. a. die Fehlerquellen einer schlechten Amtsführung aufzählt (Dh 10 f., J 5 f.), im besonderen

[1]) CII I 121 n. 4.

verkennen. Zu allem Überfluß lassen sich jedoch die von Aśoka verwendeten Ausdrücke auch in Abhidhamma-Schriften nachweisen.[1])

Einen deutlichen Hinweis auf Aśokas Religion glaubt D. in S 7 gefunden zu haben, wo auf das vergebliche Bemühen früherer Könige, die Untertanen im *dhamma* vorwärtszubringen, angespielt ist; daraus läßt sich nicht schließen, daß Aśoka dieselbe Religion besaß, sondern nur die gleiche Absicht. Außerdem hebt er das Mißlingen früherer Versuche, den *dhamma*, d. i. die moralische Emporhebung, zu fördern hervor; er stellt Z. 17—19 die Frage: wie sollen die Menschen dazu gebracht werden? Wie könnten die Menschen durch eine entsprechende Förderung des *dhamma* gefördert werden? Wie könnte ich sie durch Förderung des *dhamma* emporführen? Daraufhin entwickelt er sein Programm. Endlich setzt sich Aśoka an mehreren Stellen in Gegensatz zu seinen Vorgängern, gern in Antithesen, F 4, 5, 6, 8, besonders zu Beginn von F 4. So wenig S 7 gegen Aśokas Buddhismus spricht, vielmehr ihn gerade beweist, so hinfällig ist D.s achtes Argument; er beruft sich auf Bhandarkars Urteil über die in Calc.-Bair. genannten Texte,[2]) übersieht aber den Sinn der von ihm zitierten Worte: His mind was ravished not by the ritualistic or metaphysical elements of Buddhism, but rather by the fundamentals of that religion ..., was Bhandarkar auch an anderer Stelle den Sigālovāda nennt.[3])

Richtig ist, daß Aśokas Titel Devānaṃpiye nicht seinen Buddhismus beweist, er spricht aber ebensowenig dagegen, und die buddhistischen Könige Ceylons haben ihn besonders gern angenommen; den Titel trugen nach einigen Versionen (F 8 in K, Sh, M, nicht, wie D. hat, F 7) vielleicht seine Vorgänger; auch Priyadarśin kommt Aśoka nicht allein zu, solche Titel waren für Könige ohne Rücksicht auf ihre persönliche religiöse Überzeugung in Gebrauch. Denn auch in jinistischen Schriften werden

| [1]) S 3 | I Dh, J | cf. |
|---|---|---|
| 1. *caṃḍiye* | | Dhs. 418, 1060[a]), 1115, 1231; Vibh. 357 |
| 2. *niṭhūliye* | 3. *niṭhūliyena* | „ „ |
| 3. *kodhe* | | „ „ „ „ |
| 4. *māne* | | „ 1116, 1229 „ 353—56 |
| 5. *isiyā* | 1. *isāya* | „ 1121 „ 357 |
| | 2. *āsulopena* | „ „ „ 1115, 1231 „ „ |
| | 4. *tulāya*[b]) | |
| | 5. *anāvutiya* | |
| | 6. *ālasiyena* | „ 352 |
| | 7. *kilamathena* | |

a) *yo evarūpo cittassa āghāto ... kodho ... caṇḍikkaṃ assuropo ... ayaṃ vuccati doso.* Dhs. 1060 = 1115 = 1231; cf. Vibh. p. 357.

b) Vgl. K. A. VII 6, 111 f., s. 17: *vyasanatvarāvamānālasyayuktamajñaṃ vā śatrum.* Wie man sofort sieht, sind jene profanen Amtierungsfehler nicht belegbar.

[2]) Asoka 86 ff.; Aśoka 89 ff.

[3]) In Laws Buddhistic Studies 621 neben Aśoka 119 ff.; Aśoka 122 ff.

sie für den Herrscher verwendet, obwohl der Jainismus deshalb nicht als Hinduismus wird bezeichnet werden dürfen.

Besonderes Gewicht legt D. auf die Ansicht, daß das 3. Konzil eine Erfindung ist. Was die historische Realität des Konzils mit dem Glauben Aśokas, wie er aus den Inschriften zu gewinnen ist, zu tun haben soll, ist nicht einzusehen; oder sollte der Herrscher etwa die Zwietracht innerhalb der Gemeinde ins Volk tragen? Ist es nicht genug, daß er in der Inschrift an den Saṃgha vom Ausschluß der dissentierenden Mönche spricht?[1]) Macht diese nicht den Eindruck, als bezöge sie sich auf ein Ereignis?

Als letzte Beweismittel führt D., wie er dies schon früher[2]) ausführlich getan hatte, die archäologischen Monumente ins Treffen. Er bezweifelt nicht nur, daß die Säulen aus der Zeit Aśokas stammen, der selbst die Benützung vor ihm bestehender Säulen für seine Inschriften zweimal erwähne; D. weist hauptsächlich auf die Tiersymbolik der Kapitelle hin, die die *vāhana* brahmanischer Gottheiten darstellen sollen. Die erstere Behauptung ist unbegründet; in Rūpnāth 4 f. sagt Aśoka: und wo es hier Steinsäulen gibt, auf einer Steinsäule soll es niedergeschrieben werden; vorher aber geht: und dieser Sachverhalt soll auf Bergfelsen niedergeschrieben werden, je nach Gelegenheit; ähnlich lautet Sah. 7 f. Wie das zu verstehen ist, besagt DT 7, 31 f.: *iyaṃ / dhaṃmalibi ata athi silāthaṃbhāni vā silāphalakāni vā tata kaṭaviyā ena esa cilaṭhiṭike siyā;* diese auf den *dhamma* bezügliche Kundgebung soll dort, wo es Steinsäulen oder Steinflächen gibt, gemacht (d. h. eingemeisselt) werden, damit sie von langem Bestand sei. Wo es jedoch keine Steinflächen gab, in der Ebene, wurden Steinsäulen errichtet, wie sich jedem Besucher an Ort und Stelle aufdrängt. Keineswegs hat Aśoka Steinsäulen seiner Vorgänger benützt, ja, nicht einmal vorgefunden, denn dann müßten sie ja Kennzeichen oder gar Inschriften dieser tragen; vielmehr haben spätere Herrscher und gewöhnliche Sterbliche seine Felsen und Säulen zu ihrer Verewigung benützt. Als verfehlt muß der Versuch bezeichnet werden, in Mohenjo-Daro den Bodhi-Kult und aus dem Ṛgveda die Existenz von Säulen im Sinne der Steinsäulen Aśokas nachweisen zu wollen.[3])

Daß die auf den Kapitellen verwendeten Tiere die *vāhana* von brahmanischen Göttern sein sollen, ist schon deswegen ausgeschlossen, weil kein Zusammenhang mit diesen und der Säule — auch ohne Inschrift — aufzuzeigen ist, ferner die Löwen bisweilen in der Vierzahl (Sanchi, Sārnāth) vorkommen. Tatsache ist, daß Weihinschriften in Karle

[1]) Allah.-Kosam, Sanchi, Sārnāth; D. stützte sich bei seiner Beurteilung des 3. Konzils besonders auf R. Ch. Majumdar in Laws Buddhistic Studies 26 ff.

[2]) Journal of Oriental Research IV, Part III, 1930, 267 ff. (sein eigenes Zitat, vol. V, ist unrichtig).

[3]) JOR IV 270 f.

und Amarāvatī[1]) *sihathabha*, bzw. *sihaṭhāna* erwähnen, abgesehen von den zahlreichen Säulen-Stiftungen frommer Laien.[2]) Der Löwe ist ein Schmuckelement ersten Ranges, wie Sanchi (Osttor, 1. und 2. Architrav, Vorderseite) ihn in der Dreizahl, geflügelt, zeigt; für den Buddhismus hat er nicht nur als königliches Tier als Symbol des Herrschertums (vgl. *siṃhāsana*) seine Bedeutung, sondern als Epitheton des Buddha (Śākya-siṃha), der auch den *sīhanāda* ausstößt. Über den Elefanten geben die A. I., bzw. die Felsskulptur von Dhauli, die Zeichnung in Kālsī und die zu vermutende Darstellung eines Elefanten in Girnār (CII I, Photographie gegenüber p. 50, bzw. p. 27 n. 2) den Hinweis. Die Gänse an den Abaci von Lauriya-Nandangarh und Rāmpūrva sind in eine Linie zu stellen mit denen auf dem Abacus der Besnagar-Säule, auf dem Kaniṣka-Reliquiar, in Ajaṇṭā, Anurādhapura; unentschieden bleibt es, ob sie nur als Ausdruck des Charakters dieses Tieres oder in einer speziellen Bedeutung mit Bezug auf den Buddha, der als *suvaṇṇarājahaṃsa* oder *haṃsarāja* (32. Jāt. I 270 f.; 270. Jāt. II 353 f.) erscheint, der wie ein Löwe, ein Stier, ein *haṃsa* schreitet (Lalitav. VII ed. Lefm. 107, 2 f., vgl. XXII 350, 10 f.; Mahāvastu II 43, 17), aufzufassen sind.[3])

Im Vorstehenden wurden, um D.s Beweisführung nicht leichtfertig beiseite zu schieben, alle Argumente seiner These von Aśokas Hinduismus besprochen; es ist kaum ein Argument für sich selbst stark genug, um auch nur einen Zweifel an dem Buddhismus des Herrschers aufkommen zu lassen; darum muß seine These ebenso als unrichtig bezeichnet werden, wie das Ergebnis von H e r a s' Untersuchung, mit dessen Worten er seine Untersuchung — zu Unrecht — abschließt: eine einsichtsvolle und unvoreingenommene Interpretation der Edikte kann nur überzeugend die Tatsache beweisen, daß Aśoka „remained Hindu and Brahmanical till the end of his days".

Während sich die buddhistische Einstellung Aśokas nach seinen Inschriften und der Literatur nicht in Abrede stellen läßt, besteht kein Anhaltspunkt für die Zugehörigkeit Candraguptas zum Jainismus, wie D. (M. P. 262 ff.) mit Recht ausführt.[4]) Sein apologetischer brahmanischer

---

[1]) L ü d e r s List 1088, 1223.

[2]) Ebda. Index s. v. *stambha*.

[3]) Vgl. C o o m a r a s w a m y, Geschichte der ind. u. indon. Kunst Abb. 89, 185, 288; für die Gandhāra-Kunst F o u c h e r, L'art gréco-bouddhique I 210 ff., Fig. 88, 91—93, bes. 81, Löwen als Träger des Stūpa-Oberbaues in Ali-Masjid; für den Elefanten Fig. 92 c usw. Ein Elefanten-Kapitell auch auf den Wiedergaben des Aśoka-Bodhimaṇḍa in Bodh-Gayā in Barhut und Sanchi, C o o m a r a s w a m y, Abb. 41, W a l d s c h m i d t, Buddhist. Kunst 71 u. Abb. 55, für die Gänse: B a c h h o f e r, Die frühindische Plastik I, Seite 34.

[4]) Vgl. Realenzyklop. XV 298; aus den Barābar-I. auf den Jainismus Aśokas zu schließen, wie es M. G h o s h tut (Proc. and Transact. of the Second Oriental Conference, Calcutta 1923, 553 ff.), geht nicht an, außerdem ist die Ansicht vom Jainismus

Standpunkt verführt ihn, auch für Aśoka den Buddhismus zu leugnen; er spricht von einer Maurya-Politik, deren System er an einzelnen Termini und Einrichtungen im K. A. und in den A. I. zu erweisen sucht; diesem völlig verschiedenen Thema zuliebe muß, weil D. sich die Politik einer Dynastie nur unter einer einheitlichen Religion vorstellen kann, auch Aśokas Religion mit der seines Großvaters auf einen Nenner gebracht werden.

Nichts wäre wichtiger und für den hier behandelten Gegenstand willkommener als der Nachweis der Einheitlichkeit von Verfassung und Verwaltung des Maurya-Staates unter seinen bedeutendsten oder wenigstens bekanntesten Herrschern, unter Candragupta und Aśoka. Als Quelle für des ersteren Zeit benützt D. das K. A., das, wie schon R. K. Mookerji[1]) meinte, in Übereinstimmung mit den A. I. die gleichen Grundsätze der Staatsverwaltung aufweisen soll. Es ist angezeigt, dieser These nachzugehen und ihre Richtigkeit zu prüfen, bevor sie allgemein angenommen wird.

D. stellt mit Recht (M. P. 81) unter Aśoka eine Dezentralisation der Verwaltung fest; das K. A., unter der Voraussetzung der Echtheit des Werkes, zeigt hingegen eine strenge Zentralisation. Von Provinzen ist bis auf das inschriftliche Zeugnis von Junāgaḍh für die Zeit Candraguptas nichts bekannt. Über die Ausdehnung des Reiches unter diesem Herrscher nach Süden sind verläßliche Angaben nicht möglich, und wenn sich D. (49 f.) auf Inschriften aus dem 12. Jh. beruft, so schwächt er von vornherein seine Argumentation für die Erstreckung des Reiches unter dem ersten Maurya bis zu den Südstaaten; die Ausdehnung unter seinem Nachfolger Bindusāra ist gleichfalls unbestimmt.[2]) Hingegen lassen sich Ausdehnung und Verwaltung der Provinzen unter Aśoka aus seinen Inschriften erschließen. Die Beziehungen zwischen Zentral- und Provinzregierung stellten die Erlässe des Herrschers an seine Statthalter her. Neben Prinzen standen die *mahāmāta*; dem Herrscher stand eine *pariṣad* zur Seite. D. setzt nun die *mahāmāta* der A. I. und die *pariṣad* gleich den *mahāmātra* und der *mantripariṣad* des K. A. In beiden Quellen bedeutet *mahāmātra* einen hohen Beamten.[3]) Nicht so sicher ist die Gleichsetzung der *pariṣad* beider Quellen. Im K. A. ist von der *mantripariṣad* die Rede, in den A. I. scheint es sich um die zu religiös-moralischen Missions-

Aśokas nicht neu, so schon Edward Thomas, Jainism, or The early faith of Aśoka, London 1877.

[1]) In seinem (derzeit unzugänglichen) Buche „Asoka", London 1928, und Proc. of the Fifth Indian Orient. Conf. I 329 ff.

[2]) Nach Jayaswal, JBORS II 81; und Gawroński, Roczn. Orjent. II 21 ff. haben noch andere Forscher ein Vordringen der Maurya nach dem Süden vor Aśoka behauptet; vgl. JRAS 1923, 93 ff., nur dem Titel nach bekannt ist mir S. S. Devikar, The Mauryan Invasion of the Tamilakam, QJMS 18, 1927/28, 155 ff.

[3]) Vgl. Stein, Meg. u. Kauṭ. 191 f.

zwecken eingeführten *dhaṃmamahāmāta* und deren Körperschaft zu handeln. Die Schaffung des Amtes der *dhaṃmam.* wird in F 5 kundgegeben;[1]) in F 6, wo *parisā* vorkommt, stehen keine administrativen, innerpolitischen oder außerpolitischen Angelegenheiten zur Diskussion, sondern die Benachrichtigung des Herrschers, wo immer er sich aufhalte, über die Angelegenheiten des Volkes. Die Erledigung der Geschäfte ist Aśoka nur die selbstverständliche Pflicht, aber sein Herzensgegenstand ist die Wohlfahrt des Volkes; darum sagt er, er finde in der Bereitschaft und Erledigung der Geschäfte keine Befriedigung. D. glaubt 158 f. eine engere Parallele in den Agenden der *mantri-* und *mahāmāta-pariṣad* feststellen zu können; solange nicht der Beweis von der Existenz einer *mantri-pariṣad* unter Aśoka erbracht ist, muß das dahingestellt bleiben.

Wie leicht sich D. durch den entfernten Gleichlaut von Wörtern zur Gleichsetzung der Begriffe verführen läßt, zeigt die Identifizierung der *dhaṃmam.* mit den *dharmastha*, bzw. *dharmāvasathin* im K. A. (M. P. 173, 210 f.). Die *dharmastha* sind ausschließlich Richter in zivilrechtlichen Stritten;[2]) die *dhaṃmam.* hingegen speziell zur Förderung des *dhamma* eingesetzte Beamte, deren Aufgaben F 5, 12, S 7 genauer umschrieben sind; dabei ist ihre richterliche Tätigkeit nicht erwähnt und auch wenig wahrscheinlich, da es im Rechtswesen eigene Beamte gab. Als solche nennt I Dh und J die *nagalaviyohālaka*, mit denen die *pauravyāvahārika*[3]) des K. A. V 3, 91, s. 8 identisch zu sein scheinen. Es ist jedoch auffallend, daß dieser Beamte nur in der *tīrtha*-Liste (I 12, 8, s. 8) und in der Gehälterliste (V 3, 91, s. 8) vorkommt, seine Agenden aber nirgends angegeben werden; vielleicht ist damit der *nāgaraka* gemeint, dann entfiele auch diese Parallele zu den A. I. Völlig mißverstanden ist die Auffassung von *dharmāvasathin* als Beamten; *āvasatha* m. ist nach P. W. eine Herberge, für Asketen, auch von Buddhisten und Jaina verwendet, vgl. K. A. I 7, 11, s. 8; *āvasathin* ist ein substantivisches Possessiv-Adjektiv, es bedeutet den, welcher eine Herberge besitzt, sei es als Stifter, Patron,

[1]) Allerdings fällt die Errichtung des Amtes der *dhaṃmam.* ins 13. Jahr, während die *parisā* nach F 3 im 12. Jahre bereits erwähnt ist. Das Futurum am Ende dieser Inschrift deutet vielleicht schon auf die nur ein Jahr später — so nach der Datierungsformel, obgleich eine weit kürzere Zeit dazwischen liegen kann — erfolgte, jetzt in Vorbereitung befindliche Schaffung der *dhaṃmam.* hin.

[2]) Stein, Meg. u. Kauṭ. 196 ff.

[3]) Die Bezeichnung der *nagalaviyohālaka* als *mahāmāta* entspricht nur dem Analogon des *amātya* im K. A. Die Teilung des Kompositums in *paura* und *vyāvahārika*, wie sie Jayaswal, Hindu Polity II 134 vornimmt, muß abgelehnt werden, weil dadurch die Liste in Unordnung gerät; von einem *paura* ist nirgends die Rede als "Governor of the Capital", auch müßte der Ausdruck nach Jayaswal eine doppelte Bedeutung haben, da er darunter die städtische Volksvertretung versteht; *vyāvahārika* ist kein richterlicher Titel im K. A. — Aus der abgekürzten Titulatur *nagalaka* in I J 10 darf man keine weiteren Schlüsse auf das Verhältnis von Administrative und Justiz ziehen.

Leiter. K. A. II 36, 56, s. 5 heißt ein solcher Herbergsvater *dharmāvasathin*, er darf die Ketzer und Reisenden nur nach Anmeldung (beim *sthānika* oder *gopa?*) beherbergen, Büßer und gelehrte Brahmanen dürfen bei vertrauenswürdigen Privaten[1]) wohnen. Auch eine dritte Gleichung, die zwischen *dhaṃmam.* und dem *bandhanāgārādhyakṣa* des K. A., besteht nicht zurecht; denn dieser ist ein Verwaltungsbeamter, ein Gefängnisdirektor, — er wird mit seinem Titel nur III 9, 84, s. 54 genannt —, er ist kein Richter. In den A. I. haben die *dhaṃmam.* nur insofern mit den Gefangenen zu tun, als sie diese mit Geld unterstützen, ihre Fesseln beseitigen sollen, wenn sie zu Unrecht gefesselt sind (vgl. I Dh 20), und sie unter Umständen freisetzen dürfen (F 5); sie kontrollieren die Stadtrichter (I Dh 21 f.; J 11) diesbezüglich; in S 4 werden die *lajūka* beauftragt, den Verurteilten Erleichterungen zu gewähren.

Auf dem Gebiete des Rechtswesens scheinen Beziehungen zwischen den A. I. und dem K. A. bezüglich der Beamten *lajūka* und *pradeśika* zu bestehen. D.s etymologische Bemerkungen, nach denen das erstere Wort von einer Wurzel *rasj* oder *rajj* abgeleitet und mit *rāja* zusammenhängen soll, sind zu übergehen.[2]) In den A. I. sind die *lajūka* Beamte, die mit Hunderttausenden unter dem Volke zu tun haben; sie entscheiden selbständig über *abhihāla* und Strafe; ihre Pflicht ist, Gleichheit im Gerichtsverfahren und bei der Verhängung der Strafen zu beweisen (S. 4); sie sollen Inspektionsreisen unternehmen (F 3) und im allgemeinen zur Verbreitung des *dhamma* beitragen (S 4, 7); der Herrscher übermittelt ihnen seine Befehle durch Beamte *(pulisa,* S 4). Aus all dem geht hervor, daß sie mit dem Rechtswesen, und zwar der Rechtsprechung, betraute Beamte waren, die keinen festen Amtssitz hatten; sie waren Strafrichter und entsprechen den *pradeṣṭṛ* des K. A.[3])

Sind die *lajūka* der A. I. hohe richterliche Beamte, die den Intentionen des Herrschers gemäß auch der religiös-moralischen Innen-Mission dienen sollen, so lassen sich im K. A. zwei Gruppen von Beamten unterscheiden, wie es scheint, die eine ähnliche Bezeichnung tragen. II 6, 24, s. 3 wird der Begriff „Königreich" definiert durch die Aufzählung seiner ökonomischen und fiskalischen Bestandteile; als letzte Glieder fungieren hier *rajjūścorarajjūśca.* Im ganzen K. A. ist jedoch nur noch einmal vom *corarajjuka* die Rede. IV 13, 88, s. 13—16 besagen, daß Ka-

[1]) So nach Shamas.[3], Gaṇap.; Jolly hat den Akkusativ: *svapratyayāṃśca.*

[2]) M. P. 216, 217 f.; D. beruft sich auf Smith und geht auf Jayaswal (s. dessen Hindu Polity II 129 f.) zurück.

[3]) Vgl. Lüders, SPAW 1913, 1026 f.; *abhihāla* ist vielleicht besser als mit „Belohnung" (Lüders 991 f., 1027) oder „reward" (Hultzsch 124) mit „Begünstigung" zu übersetzen; es dürfte den durch die *dhaṃmamahāmāta* und *nagalaviyohālaka* zu gewährenden Erleichterungen entsprechen. Mit *viyohāla* für gleichbedeutend nahm es Bhandarkar, Asoka 311; Aśoka 341 hat auch er „reward", vgl. 343 n. 2.

rawanen-Kaufleute innerhalb[1]) des Dorfes übernachten dürfen, wenn sie den Wert ihrer hauptsächlichen Waren bekannt gegeben haben; das Gestohlene, zum Verschwinden Gebrachte, das in der Nacht nicht aus dem Dorfe hinausgegangen ist, muß der Dorfschulze ersetzen; was auf dem Gebiete zwischen zwei Dörfern gestohlen und zum Verschwinden gebracht wurde, muß der Weidelandaufseher ersetzen; was außerhalb des Weidelandes gestohlen und zum Verschwinden gebracht wurde, muß der *corarajjuka* ersetzen.[2]) Dieser Beamte ist somit für das offene Land verantwortlich. IV 6, 81, śl. bestimmt: Mit *gopa* und *sthānika* soll der *pradeṣṭṛ* draußen die Verfolgung der Diebe vornehmen und der *nāgaraka* innerhalb der Festung, nach den angegebenen Indizien. *gopa* und *sthānika* sind hier die II 35, 54 f, s. 2, 7, erwähnten Verwaltungsbeamten des Landes außerhalb der städtischen und dörfischen Verwaltungsbezirke, des *janapada*, wie aus dem Gegensatz zum *nāgaraka* und aus *bāhyam* hervorgeht. Das s. 8 im gleichen prakaraṇa hatte schon verfügt: *gopasthānikasthāneṣu pradeṣṭāraḥ kāryakaraṇaṃ balipragrahaṃ ca kuryuḥ*. Es ist daher die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß *corarajjuka*, da einerseits seine Funktion nur einmal berührt, andererseits mit der des *pradeṣṭṛ* zusammenfällt, ein anderer Ausdruck für *pradeṣṭṛ* ist. Dieses Ergebnis stimmt auch zum obigen, daß der *lajūka* der A. I. dem *pradeṣṭṛ* des K. A. entspricht.[3])

Es bleibt noch die Frage zu erörtern, ob der *pradeṣṭṛ* des K. A. mit

[1]) Die Lesung *grāme 'nyataḥ* (Sham.), auch °*eṣvanyataḥ* (Jolly) muß durch die Gaṇapatis *grāmeṣvantaḥ* ersetzt werden; Meyer 361, 22 übersetzt „in den Dörfern an einem Ende", das wäre doch für Diebe verlockend; im Gegenteil, die Kaufleute werden ihr Lager mitten im Dorfe aufgeschlagen haben, zugleich Markt haltend.

[2]) Zu Yajñ. II 271, s. auch 272, zitiert die Mitākṣarā Nārada, Pariś. 16—18a mit abweichenden Lesarten von Jollys Ausgabe; die Stelle ist wegen der Beamtentitel interessant, verwiesen sei nur auf den *vivītasvāmin* und *cauragrāha*, bzw. *cauroddhartṛ*.

[3]) Historisch scheint also (*caura*)*rajjuka* der älteste, weil allgemeinste Ausdruck zu sein, der darum auch so wenig und in verschiedener Form im K. A. auftritt; die Mitāks. kennt auch den *vivītasvāmin* ad II 271, der Ausdruck *vivīta* erscheint in den vv. ll. zu Nārada XIV 23 (Preface 13); nach Yājñ. l. c. sind folgende Instanzen für Diebstahl in je ihrem Amtsbereich verantwortlich, bzw. ersatzpflichtig: Dorfschulze, Fünf-Dorfaufseher, Zehn-Dorfaufseher (nach Mitāks. nicht der Beamte, sondern die Gesamtheit von 5, bzw. 10 Dörfern), *vivīta- bhartṛ, -svāmin, cauroddhartṛ*. Nārada kennt Nachbaren, *mārgapāla, dikpāla*, bei Hausplünderung: *cauragrāha, ārakṣaka, rāṣṭrika*. Nach der Mitāks. scheint *cauroddhartṛ* der übergeordnete Begriff für *mārgapāla* und *dikpāla* zu sein; vgl. Vyavahāramay. (Bombay SPS LXXX, 1926) 410 f. — An der erstgenannten Stelle des K. A. ist *rajjūś* wohl zu streichen und als Dittographie zu erklären; Gaṇapatis Kommentar: *rajjūḥ viṣayapālādeyaṃ, corarajjūḥ, coragrāhakāya grāmādeyam* ist nicht nur durch keine Quelle gestützt, sondern auch reichlich fehl am Platz. — Wieso die „Diebsfänger" als Einnahmsquellen fungieren können, ergibt sich vielleicht aus II 8, 26, s. 3, weil durch *coranigraha* Staatsgut, d. i. Königsgut, und Nationalvermögen geschützt sind, oder wahrscheinlicher, weil durch die für Diebstahl auferlegten Strafen Geld hereinkommt; dazu vgl. CII III 98 n. 3, *cora(daṇḍa)varjam* in p. 96, Z. 13; 115, 15; 118, 9; 122, 14; 136, 10.

dem *pradeśika* der A. I. zu identifizieren ist, wie Thomas vorgeschlagen hat. Der *pradeśika* kommt nur in F 3 vor; ob aus der Reihenfolge der dort genannten Beamten auf ihren Rang zu schließen ist, muß dahingestellt bleiben. Hultzsch hat mit Recht auf die verschiedene Ableitung und Bildung von *pradeśika* und *pradeṣṭṛ* hingewiesen (CII I 5 n 3.); der erstere Ausdruck, Skt. *prādeśika*, gehört zu *pradeśa*, einer Weiterbildung zum Wurzel-Nomen *pradiś*, *pradeṣṭṛ* direkt zum Verb *pradiś*.[1]) Der *pradeśika*, nicht aber der *pradeṣṭṛ*, ist an den *prādeśika* des Kauśikasūtra anzuschließen; für Zauberhandlungen bei Wunderregen, bei Bersten des Bodens, bei Meteorfall werden Opfer vorgeschrieben, nach deren Beendigung als *prāyaścitti* der Brahmane, d. i. der Vertreter der Kaste, einen trefflichen Zugochsen im ersten Falle, sonst die zur ghee-Bereitung benützten vier, bzw. sieben Kühe dem Opferpriester schenkt; der Vaiśya, d. i. der Vertreter der Kaste, in allen drei Fällen einen Pflugochsen; der *prādeśika* soll ein Pferd, der König ein vortreffliches Dorf schenken (94, 16 f.; 120, 12 f.; 126, 12 f.). Weber (Omina u. Port., APAW 1858, 353 f.) faßte den Ausdruck als „Händler mit fremden Ländern"; wenn er dabei an *vaideśika* denkt, so ist das zwar ein Fremder, aber kein Händler, eher hat bei Weber eine unbewußte Assoziation mit *vaidehaka* mitgewirkt. Ein Händler mit fremden Ländern ist an und für sich ein Unding; bleibt der König, als *bhūtapati* über allen Wesen stehend, beiseite, der seine Sühngabe durch das aus Schenkungsurkunden bekannte Dorf abstattet, so fällt das Fehlen des Kṣatriya unter den Kastenrepräsentanten auf; das muß der *prādeśika* sein, umsomehr als er ein echt ritterliches Opfergeschenk bringt: ein Pferd; die drei Kasten stehen auch sonst im Kauś. hintereinander (z. B. 57, 16—18; 82, 27). Im Atharvav.-Śāntikalpa XXV 4 f.[2]) ist die gleiche Einteilung getroffen, nur tritt noch der *samūha*, dessen Bedeutung hier unsicher ist, auf. Auf einige Stellen hat schon Thomas hingewiesen, an denen die Bedeutung eines lokalen Fürsten gefordert wird; Itiv. 22 wird das Königtum eines *padesa*, Visuddhim. 301 ein *padesarāja* genannt; *janapadapra-*

[1]) Gewiß hat Thomas recht, wenn er JRAS 1914 385 f. beide Wörter als nomina ag. erklärt, aber der Unterschied darf nicht übersehen werden; *prādeśika* ist wie *nāgaraka* gebildet, einer, der über eine Stadt, ein Gebiet befiehlt, das zu ihm gehört; *pradeṣṭṛ*, man beachte schon die Hochstufe des Wurzelvokals, ohne Dehnung der Vorsilbe, ist wie *prašāṣṭṛ*, noch näher *parivesṭṛ* (s. P. W.) gebildet; es ist einer, der *pradiśati*, der anordnet, Thomas sah JRAS 1915 112 die Schwierigkeit des *ā* in *prādeśika* ein und wollte das Wort von *pradeśa* in the sense not of „district" but of „report" ableiten; sein Hinweis auf K. A. II 21, 39, s. 33 ist irrtümlich; *pradeśa* ist hier, wie V 2, 90, s. 39, „Hinweis". — *pradeśa* ist auch Himmelsteil, -gegend (Ath. Pariś. I 6, 4), wie *pradiś* das Viertel des Himmels (Vedic Index II 35). Sollte in der Bezeichnung des *pradeśika*, der dem ein Landesviertel verwaltenden *sthānika* entspricht, die Analogie zwischen Himmels- und Landes-Einteilung noch ursprünglicher zum Ausdruck kommen?

[2]) Ed. G. M. Bolling, Transact. Am. Philol. Ass. XXXV, 1904, 109.

*deśa* steht neben *janapada* Lalitav. 442, 10 f.; die Erklärung des *prādeśika* als unter dem Herrscher stehenden Kṣatriya, also etwa als Verwaltungsbeamten eines Distrikts, scheint der Sachlage am ehesten zu entsprechen.[1]) Die Versuchung liegt nahe, mit dem *pradeśika* den Ausdruck *desāvutike* in II Dh 8, bzw. *sakaladesayutike* in II J 12 in Verbindung zu bringen; Hultzsch (CII I 100 n. 7) hat an die *mahāmātra* gedacht, die Inspektionsreisen vornehmen sollen, und übersetzt: I shall have (i. e. maintain) officers in (all) provinces for this object; Bhandarkar (Aśoka 368, 3) faßt die Worte: One whose order (prevails) over all countries, und übersetzt: I shall become a sovereign over all countries. Gegen eine solche Interpretation sprechen mehrere Gründe: zunächst kommt *desa (deśa)* dreimal in den A. I. vor; zweimal, F 5 und 7, bedeutet es „Teil", in F 14 „Gegend" im Sinne von Landesteil und seinem Brauch oder lokaler Eigentümlichkeit. Ferner ist die Stelle eine Wiederholung des kurz vorhergehenden fast gleichlautenden Satzes: *etasi aṭhasi hakaṃ anusāsāmi tuphe ... anusāsitu chaṃdaṃ ca veditu ā hi dhiti paṭiṃñā ca mamā ajalā* (II Dh 6 f.), bzw. mit geringen Abweichungen J 8 f. An der zweiten Stelle sagt Aśoka, wenn ich euch so unterrichtet und meinen Willen habe wissen lassen, nämlich daß mein Entschluß und meine feierliche Erklärung unerschütterlich sind, dann werde ich bezüglich dieser Sache sein — *desāyutike*. Weder kann Aśoka hier Beamte, noch seine Weltherrschaft im Sinne haben, das fällt ganz aus dem Zusammenhang, er muß an seine Genugtuung denken, die er dann empfinden wird. Der Sinn dieses Ausdruckes muß dem *anane* in II Dh 6; II J 8 nahekommen, er muß *anṛṇa* sein, oder einer, der in allen Teilen das Richtige getan hat. *āyutika* entspricht einem *āyuktika*, der *āyukti* besitzt, das richtige Verhalten; für diese Auffassung spricht endlich auch das daneben stehende *etāya aṭhāya*, bzw. *etasi; sakaladesa* ist Umschreibung für *sarvaṃ* im Gegensatz zu *ekadesaṃ* in F 7, z. B. G 2.

Aus der Beamtenliste des Aśoka sind die *dhaṃmayuta* zu streichen. Maski Z. 2 ersetzt das in den gleichlautenden kleineren F. I. (außer den in CII publizierten jetzt noch Gav. Z. 5) vorkommende *pa[la]kamamīnenā* durch *dhamayutena*, das Hultzsch (CII I 124 n. 6) mit who is devoted to morality übersetzt. In F 5 begegnet *dhaṃmayuta* dreimal; Sh Z. 12: *dhramayutasa, [dhra(ṃ?)]mayutasa*, Z. 13: *dhramayu[ta]si;* als Adjektiv tritt es auf S 7, 22 f.: *paliyovadātha janaṃ dhaṃmayutaṃ;* in S 4, DT 6 f.: *dhaṃmayutena ca viyovadisaṃti janaṃ jānapadaṃ* scheint hingegen, wie in den obigen Fällen, ein Kollektiv am Platz zu sein; für ein solches spricht scheinbar auch der Genitiv *-yutānaṃ* in G 5, 6, während K 5, 15 und Dh 5, 5 in Kongruenz mit der Umgebung den Dativ *-yutāye*

[1]) So auch Bhandarkar, Aśoka 59, 302; aber nicht „Provincial Governor", dadurch gerät der Autor mit sich in Widerspruch.

aufweisen.[1]) Das Verbum *vyāpṛta* an dieser Stelle ist mit dem Lokativ konstruiert, in welchem Kasus die Personen stehen, zu deren Wohl die *dhaṃmamahāmāta* wirken; *dhaṃmayutāye* ist also ein Dativ des Zweckes und muß hier als Neutrum gefaßt werden; wäre es nämlich Genitiv, dann schränkte Aśoka die Aufgaben der Beamten wieder ein, die er so weit als möglich eben im Vorstehenden gesteckt hatte. Im M 5, 23 liegt ein Tatpuruṣa vor: *dhramayuta-apalibodhaye*; gegen ein Kollektivum spricht auch der Lokativ in F 5: *dhaṃmayutasi*, abhängig von *vyāpṛta;* da wären die *mahāmāta*, die überall im Reiche tätig sind, wieder nur auf die Frommen beschränkt; und wozu sollten sie bei diesen feststellen, ob sie sich auf den *dhamma* stützen, ob sie im *dhamma* fest sind, ob sie mit Gaben versehen sind, wo es gerade die Aufgabe der *mahāmāta* ist, den *dhamma* zu befestigen (Sh 5, 12: *dhraṃmadhithanaye ca dhraṃmavaḍhiya;* S 7, 27: *dānavisagasi viyāpaṭāse* und *°gesu °ṭā*)? Die Pronomina *ayam* (G, Sh), *iyam* (K, M, Dh) deuten wie *(y)e* — nur G hat *yo* — auf Neutra, trotz *°nisrito* in G und *niśito* in M, dessen *-o* auch *-aṃ* und *-e* vertritt. Man hätte daher zu übersetzen: das, was ist (oder: was heißt, oder: ob es sich handelt um) die Grundlegung des *dhamma*, die Befestigung des *dhamma*, oder um das mit (der Verteilung von) Gaben Zusammenhängende: überall in meinem Reiche sind diese *dhaṃmam.* beschäftigt mit dem *dhaṃmayuta* (z. B. Sh 5, 13). Die mittlere Stelle in F 5, also z. B. M 23: *dhramayuta-apalibodhāye*, lautet: sie sind beschäftigt mit Alten, zum Wohl und Glück, zur Beseitigung der Hemmnisse des *dhammayuta;* entsprechend die vorhergehende Stelle: sie sind beschäftigt mit der Befestigung des *dhamma*, mit der Mehrung des *dhamma*, und zum Wohl und Glück für das *dhaṃmayuta* der Yona usw. An allen diesen Stellen eignet sich eine Übersetzung: das mit dem *dhamma* Sichverbinden. Da es keine *dhaṃmayuta* gibt, und die Aufgabe der *lajūka* in ihrer eigenen Tätigkeit für den *dhamma* besteht, nicht aber, sich auf andere Leute zu verlassen, die dem *dhamma* schon anhängen, wie Hultzsch glaubt, muß auch der Satz: *dhaṃmayutena ca viyovadisaṃti janaṃ jānapadaṃ* übersetzt werden: sie werden die Bewohner auf dem Lande durch das Sichverbinden mit dem *dhamma* belehren, damit sie in dieser und in jener Welt Heil erlangen. *vad* wird gewöhnlich in der Bedeutung „zu jemanden etwas sagen" mit doppeltem Akkusativ gebraucht; aus der Passiv-Konstruktion mit *vad* in G 9, 8 f.: *ta tu kho mitrena ... ovāditavyaṃ tamhi tamhi pakaraṇe* läßt sich nichts entnehmen; das P. W. verzeichnet aber Beispiele für *vad* in den Bedeutungen „raten";[2]) in S 7, 22 f. wird daher zu übersetzen sein:

[1]) Hultzsch erklärt CII I 33 n. 7 die Form als fehlerhafte Schreibung für Girnārs Genitiv.

[2]) Vgl. Renou, Gram. Skte. § 218 (II 288); Brugmann-Delbrück, Vergl. Gr. II 2, § 526, 3; Speyer, Ved. u. Skt. Syntax 20 a; der doppelte Akkusativ steht auch bei *anuśās*, in II Dh 6; II J 8 ist allerdings *chaṃdaṃ* abhängig vom Kausativ von *vid*.

so und so ermahnet das Volk zu dem Sichverbinden mit dem *dhamma;* in Maski Z. 5 muß *dhamayutena* als Instrumental des Nomens, nicht als Attribut gefaßt werden: dieses Ziel kann selbst von einem Geringen durch das Sichverbinden mit dem *dhamma* erreicht werden, wobei *dhamayutena* dem *pakama* entspricht; es ist zu beachten, daß Maski an jenen Stellen, an welchen die Paralleltexte sechsmal Formen des Nomens oder Verbs von *kram* + *pra* verwenden, nicht einmal das tut; nicht nur, weil diese Stellen gerade zerstört sind, auch in Z. 3 steht *upagate* gegenüber dem sonst gebrauchten *paka(ṃ)te.*[1])

Trotz der zahlreichen Literatur über Aśoka ist das Bild der Administrative seines Reiches nicht klar, teils weil die A. I. kein Handbuch der Verwaltungslehre und an und für sich schwer verständlich sind, teils weil die Interpreten nicht konsequent in der Verwendung eines Terminus wie Provinz, Distrikt vorgehen. Als untersten Verwaltungsbeamten sieht D. (M. P. 206) den *gopa* an; wenn er einen solchen für jedes Dorf und gleichzeitig für je 5—10 Dörfer annimmt, so ist, wie das K. A. II 35, 54 f., s. 2 lehrt, nur das letztere richtig, denn an der Spitze des Dorfes steht der Dorfschulze *(grāmakūṭa, grāmasvāmin, grāmika).* Über ein Landesviertel ist der *sthānika* (ebda. s. 7) gesetzt, sein Amtssitz ist das *sthānīya,* der Vorort von 800 Dörfern (II 1, 19, s. 4). Nichts kennzeichnet den Unterschied — in sachlicher wie damit zusammenhängend zeitlicher Hinsicht — zwischen Aśoka und K. A. besser als das Verwaltungssystem. Unter Aśoka ist vom *āhāla* die Rede (Rūpnāth 5, Sārnāth 9); an letzterer Stelle sind die Beamten des *āhāla* die *mahāmāta* von Pāṭaliputra, d. h. die Stadt und der dazu gehörige Landesteil; da *mahāmāta* aber nur ein allgemeiner Beamtentitel, keine Funktionsbezeichnung ist, ließe sich vermuten, daß darunter die *prādeśika* zu verstehen sind. Ein *āhāla* umfaßte die *koṭavisava (koṭṭavisaya),* d. i. das offene Land, gruppiert um befestigte Vororte, ähnlich denen des K. A. II 1, 19, s. 1 ff., wohin die Bevölkerung des umliegenden Landesteils aus den Dörfern bei feindlichen Einfällen flüchtete.[2]) Wohl werden nach älteren Brāhmī-Inschriften die Dörfer

[1]) Die vorgeschlagene Übersetzung „das Sichverbinden mit *dhamma*" ist grammatisch und semasiologisch anfechtbar; ersteres, weil es sich um ein Part. perf. pass. handelt, das andere, weil es nicht geklärt ist, ob °*yuta* von *yu* oder *yuj* abzuleiten ist; auch für letztere Wurzel könnte man an Bedeutungen wie „sich vertiefen, beschäftigen" denken; mit dieser Reserve wird die oben verwendete Phrase vorgeschlagen. Der Bildung nach kann *dhaṃmayuta* nicht getrennt werden von *dhaṃmavutaṃ* (°*vataṃ* G) in F 10; das Kasus-Verhältnis der beiden Glieder zu einander in den mit *dhaṃma*-zusammengesetzten Tatpuruṣa ist mannigfach, vgl. z. B. F 10 und F 11.

[2]) Bhandarkar, Aśoka 64 trennt die Provinzen von dem durch den König verwalteten *janapada,* teilt dieses in *pradeśa,* Division, jeden *pradeśa* in *āhāra,* District, und jeden *āhāra* in *viṣaya* oder Tāluk. The heads of the Divisions, so fährt er fort, or Provinces are the Prādeśikas; and of those of the Districts, the Rājūkas. Von letzterem kann nicht die Rede sein, nicht nur, weil es nirgends steht, auch weil die *lajūka* Justiz-, nicht Administrativ-Beamten sind; sie sind über Hunderttausende gesetzt, das ist für

nach dem *āhāra* bestimmt,[1]) der nach dem Vorort benannt und Amtssitz eines *amātya* ist, also wie bei Aśoka der *mahāmāta;* aber hier findet sich noch die nähere Lokalisierung des Bezirkes durch die Straße: Ep. Ind. VIII p. 65, № 3, Z. 12 *dakhiṇamage, puvamage;* VII p. 64, № 19, Z. 2: *utare mage.* In den Gupta-Inschriften[2]) steht zwischen *grāma* und *āhāra* noch die nähere Bestimmung *°pathake,* das mit *patha* zusammenhängen und dem *mage* entsprechen dürfte. Ähnlich wird ein Dorf im Supratiṣṭha-*āhāra* nach den vier Grenzdörfern bestimmt;[3]) in Valabhī-Inschriften treten scheinbar *prāpīya* und *prāveśya* zwischen *grāma* und *āhāra* als diesem untergeordnete Verwaltungsbezirke, oder richtiger *prāpa* und *praveśa;* doch bedarf diese Frage auf breiterem Material einer genaueren Untersuchung.[4]) Über den Inhalt des Begriffes *āhāra* und den Umfang des dadurch bezeichneten Verwaltungsbezirkes in den A. I. läßt sich nichts Näheres sagen, vor allem nicht, daß die Dörfer unmittelbar ihm unterstanden. Hingegen bietet das K. A. eine geschlossene Stufenleiter der Administrative, die einen markanten Zwischenraum zwischen sich und den A. I. legt und mit dem Dharmaśāstra eher Gemeinsamkeiten aufweist. Es ist begreiflich, wenn man unter Annahme der Echtheit des K. A. als Werkes des 4. vorchr. Jh. seine Verwaltungsdaten mit denen aus den A. I. zu vergleichen sucht; nur darf vergleichen nicht gleichsetzen bedeuten. D. meint (M. P. 207 f.), die *sthānīya-* und *droṇamukha-*Beamten mit den Vice-Königen und Provinz-Gouverneuren gleichsetzen zu können, während

einen Distrikt doch zu viel. Division und Province ist nicht dasselbe, wenn er unter letzterem einen anderen Teil des Reiches versteht. Warum die *lajūka* nicht als *āhāra*-Beamte verstanden werden können, geht aus Sārnāth hervor; Aśoka spricht zu den *mahāmāta* von Pāṭaliputra. Die Hauptstadt hätte doch nicht zu einem *āhāra* gehört, sondern zu einem *pradeśa*, Division; nun steht aber *āhāla* da, also kann der *āhāla* nicht Distrikt als untergeordneter Administrativ-Bezirk unter dem *pradeśa* sein, der nirgends erwähnt ist, sondern dieser selbst. All dies unter der Voraussetzung, daß *āhāla* nicht bloß „Amtsbereich" mit allgemeinem Sinn ist.

[1]) Lüders, List 988, 1105, 1124, 1133, 1328.

[2]) CII III p. 179, Z. 66 f., vgl. 173, n. 1.

[3]) Prabhāvatīgupta-Inschrift, Ep. Ind. XV, p. 41 f., Z. 11 f. (1. Viertel des 5. Jh.). Zu *pathaka* „Distrikt" s. Ep. Ind. XV 289.

[4]) S. Ep. Ind. XVII 106 f.; XI 110, n. 1—3; Hultzsch hat Ep. Ind. XI 81 n. 1 seine frühere Erklärung von *prāpīya* als zum Bezirk *(prāpa)* gehörig (Ep. Ind. III 323 n. 2) zurückgenommen und faßte es als gleichbedeutend mit *antargata*, gehörig, zu dem Distrikt, *sthalī*. Auch bei dieser Bestimmung nach Bezirken wird noch die Straßenbestimmung beigefügt, Ep. Ind. XI 83, Z. 24 f., 26, 28. — Neben *āhāra* kommt *āharaṇī* vor, CII III 173, n. 2; Ep. Ind. XI 107, Z. 16; 111, 16; XVI 18, 3; vielleicht ist der Ortsname Āhār (Ep. Ind. XIX 52) ein Überlebsel der Bezeichnung des Vorortes eines *āhāra*. — Fleets Bemerkung CII III 173 n. 2, daß aus Kheṭakāhāraviṣaya die Identität von *āhāra* und *viṣaya* hervorgehe, ist natürlich unrichtig; *viṣaya* bedeutet das Territorium des *āhāra*. Anders verhält es sich mit den vier Verwaltungseinheiten: *grāma, bhukti, viṣaya, maṇḍala*. Selbst da wird noch zwischen *bhukti* und *viṣaya* der Ausdruck *pathaka* eingeschoben, vgl. CII III 218 n. 5. Näher wäre noch auf die südindischen Grundzüge der Verwaltung einzugehen, dazu ist hier nicht der Ort.

die *kharvaṭaka-* und *saṃgrahaṇa*-Beamten an der Spitze der Distrikte standen. Zur Entscheidung dieser Frage muß die Provinz-Administrative unter Aśoka klargestellt sein.

Mit Sicherheit läßt sich nicht sagen, ob der von Rudradāman verwendete Ausdruck für Statthalter, *rāṣṭriya*,[1]) schon zur Zeit Candraguptas gebräuchlich war; jedenfalls kommt er im K. A. nicht vor; unter Aśoka regierte[2]) in Girinagara ein Yavanarāja Tuṣāspha. Aus den A. I. geht hervor, daß in gewissen Landesteilen in deren Hauptstadt ein *kumāra* oder *āryaputra* mit einer Zahl von hohen Beamten *(mahāmātra)* die Regierung innehatten. In I Dh 23 f.; J 11 ist ein *kumāra* in *Ujjayinī* und vielleicht Takṣaśilā genannt, in II Dh 1 ein *kumāra* in Tosalī; es gab also drei Provinz-Hauptstädte mit je einem *kumāra*; in Suvarṇagiri regierte ein *ayaputa* (Brahmag. 1; Śid. 1 f.; Jaṭ.-Rām. 1 f.): Von diesen vier Landesteilen besaß Tosalī (II Dh 1) die *mahāmāta* (II Dh 1), die wenigstens ausdrücklich in der inscriptio genannt sind, neben dem *kumāra*;[3]) dasselbe ist beim *ayaputa* in Suvaṃṇagiri der Fall, nur will Bhandarkar mit Rücksicht auf die Titulatur in Bhāsas Dramen und auf die der Licchavi in ihm den Kronprinzen sehen, während Hultzsch gerade umgekehrt die *kumāra* als Söhne des Herrschers, den *āryaputra* als Verwandten erklärt.[4]) An zahlreichen Stellen (z. B. G 4, 8; 6, 13) spricht Aśoka von seinen *putrā ca potrā ca prapotrā ca* oder nur von beiden ersteren (G 5, 2; K 5, 13 [*natāle*]; K 13, 15); in K 6, 20 verwendet er das Dvandva *putadāle*, dem in den übrigen Versionen *potā* (G) oder *nataro* (Sh), *natare* (M) entspricht.[5]) Neben *puta* gebraucht der König S 7, 27 für seine Söhne, die offenbar noch nicht volljährig waren, den Ausdruck *dālaka* im Plural; im Gegensatz zu ihnen stehen die *aṃnānaṃ ca devikumālānaṃ*. Da auch in der Königin-Inschrift von Allah.-Kosam Z. 1, 4, 5 die zweite Königin als *devī* bezeichnet ist, sind mit den *devīkumālā* offen-

---

[1]) Ep. Ind. VIII 43, Z. 8.

[2]) Zu adhiṣṭhāya s. ebda. p. 46 n. 7.

[3]) Ob sich ein Unterschied in der verwaltungsrechtlichen Stellung zwischen Tosalī auf der einen, und Ujjayinī, bzw. Takṣaśilā auf der anderen Seite aus der Ansprache entnehmen läßt, wie Bhandarkar, Aśoka 54 meint, ist zweifelhaft. Erstens ist der *kumāra* für Takṣaśilā nicht bewiesen, ferner richtet sich sowohl I Dh als I J nicht an die Provinz-Statthalter, sondern an die Richter in Tosalī, bzw. Samāpā, drittens steht nirgends, daß in ersterer Stadt Aśoka selbst die *mahāmāta* aussenden wird; denn er hat doch die Aussendung von Pāṭaliputra aus, und nicht von Tosalī aus, im Auge. Viertens hätte auch in Suvarṇagiri der *ayaputa* eingeschränkte Regierungsmacht, da die *mahāmāta* neben ihm stehen, und doch sieht Bhandarkar im *ayaputa* sogar den Kronprinzen und Stellvertreter des Königs.

[4]) CII I XL; Dr. Modi Memorial Vol. 446—48; Aśoka 55—57; unentschieden D. (M. P. 202, 214).

[5]) Hultzsch CII I 36 n. 1 hält *-dāle* für einen Schreibfehler von *-natāle*; läge es nicht näher, an das hier unmögliche, aber dem Schreiber vorschwebende *putadāle* = *putadāre* „Sohn und Weib" zu denken? Oder = *putadālake*?

bar die Söhne der Gemahlinnen, mit *dālaka* die vielleicht noch unmündigen Söhne der Hauptgemahlin benannt; mit *ayaputa* kann irgend ein Mitglied der königlichen Familie, etwa ein Bruder oder Schwager des Herrschers, gemeint sein.[1]) Eingerechnet die Angabe der Rudradāman-Inschrift wären das bisher diese Landesteile: 1. Ujjayinī — *kumāra*; 2. Tosalī — *kumāra*+*mahāmāta*; 3. Suvaṃṇagiri — *ayaputa*+*mahāmāta*; 4. Takṣaśilā — *kumāra* oder nur *mahāmāta* oder + *mahāmāta*;[2]) 5. Girinagara — Yavanarāja Tuṣāspha. Der König wendet sich auch direkt an hohe Beamte, wie an die Stadtrichter, die als *mahāmāta* von Tosalī, bzw. Samāpā angesprochen werden; wiewohl in ersterer Hauptstadt des Landesteiles ein *kumāra* und die *mahāmāta* die Regierung führten, ist I Dh direkt an die *nagalaviyohālaka* gerichtet gewesen, da die inscriptio genau so lautet wie im zweiten Fall (I Dh 1 cf. mit II Dh 1). In Samāpā gab es scheinbar nur *mahāmāta*, da sie auch II J angesprochen werden; hier steht der Zusatz *lājavacanika*, was Hultzsch als gleichbedeutend mit dem sonst gebrauchten *vacanena* „im Namen" nimmt; die Parallele zu *nagalaviyohālaka* und der grammatisch sonderbare Ausdruck, sowie der Umstand, daß nicht Devānaṃpiya, sondern *lāja* gebraucht ist, lassen doch Zweifel an dieser Interpretation aufkommen. Bhandarkar (Aśoka 368, 1) bemerkt auch die Parallele zu *nagalaviyohālaka*; er faßt die *lājavacanika* als Officers of a District Town, und zwar als exekutive Beamten.

---

[1]) Auf die Dramen und die dramaturgischen Vorschriften kann man sich nicht verlassen; übrigens ist auch *kumāra*, neben *bhartṛdāraka*, Bezeichnung des *yuvarāja* (Sāhityad. VI 153); auch aus der Praxis des Dramas, bei Bhāsa, auf den Bhandarkar sich beruft, kann man keinen durchgehenden Brauch feststellen, da es auf das Verhältnis des Sprechenden zum Angesprochenen ankommt. Im allgemeinen spricht die Königin den Gemahl mit *āryaputra* an, (z. B. Sītā den Rāma Abhiṣ. 15, 3, 5, 8 f.; oder Svapn. 107, 2); der Bruder Rāmas ist *kumāra* (z. B. Pratim. 57, 9; 91, 9 f.). Wichtiger sind die Inschriften, Lüders, List 869, 1072, 1112, 1115, 1117, 1118, 1186, 1348, aus deren erster und dritter hervorgeht, daß der Sohn eines Königs *kumāra* heißt; *rājakumāra* 1200; im K. A. ist der Königssohn *kumāra*, an speziellen Stellen *yuvarāja*. In den Niya-I. heißt der Herrscher *devaputra*. Vgl. auch die Mathurā-Löwen-I., Konow, CII II, 1, p. 40 und n. 1.

[2]) Durch das Fragment der aramäischen Inschrift aus Taxila und deren aus dem Nachlaß von F. C. Andreas (NGGW, Philol.-Hist. Kl., 1932, 6 ff.) veröffentlichten Erklärung scheint hervorzugehen, daß in Takṣaśilā, ähnlich wie in Girinagara, ein einheimischer Fürst mit der Statthalterschaft betraut war; der Eigenname in Z. 2 hat iranisches Gepräge, aber Rōmo-(Rāman-)dāta ist wenig wahrscheinlich, man könnte eher an den zweiten Namensbestandteil der westlichen Kṣatrapa, wie in Rudra-, Jīva-, Satya- *dāman* denken. Da auch die Form des *d* von der des *r* schwer zu unterscheiden ist, wird die von Andreas mit Unrecht zurückgewiesene Lesung Dāmidāta um so wahrscheinlicher, als *dami* in den Münzlegenden des Maues vorkommt, und der Herrschername Dāmajada numismatisch, Damijada, ein Sakafürst im Agror-Tal, epigraphisch belegt ist, s. Rapson, Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty CXXII f.; Konow, CII II 1, p. 14. — Bis zu einer authentischen Publikation müssen die Beamtentitel in der Yerraguḍi-Inschrift außer Betracht bleiben, wiewohl sie manches Neue bringen dürften.

Das ist unsicher; auch würden Beamte nicht einen solchen Namen tragen. Eher ließe sich an etwas anderes denken: *vacanika* kann nur bedeuten „die Benennung führend", also müßten die *mahāmāta* von Samāpā solche sein, „die den Titel ‚König' führen". Dem *vacanika* entspräche *śabdin*, und in der Mīmāṃsaka-Schule gab es eine Streitfrage, ob mit *rāja* auch ein symbolisch das Amt des Königs versehender Brahmane oder Vaiśya bezeichnet sei oder der wirkliche König allein als Kṣatriya; *rājaśabdaḥ kṣatriyavacana eva.*[1]) Da nun auch Tosalī zum ehemaligen Kaliṅgareiche gehörte, dort aber ein *kumāra* mit den *mahāmāta* regierte, müßte man denken, daß im nahen Samāpā als zweiter Hauptstadt dieses Landesteiles Angehörige der depossedierten Herrscherfamilie mit hohen Beamtenposten bekleidet worden waren, daß aber die Regierung von Tosalī aus erfolgte. Dafür läßt sich noch auf I J 12 verweisen, wo nur °*vacanik*[*ā*] erhalten ist, das aber zu *lājavacanikā* zu ergänzen sein dürfte; damit sind, wie die Parallele in I Dh 25 die *mahāmāta* von Tosalī im Auge hat, die *mahāmāta* von Samāpā gemeint, die offenbar eine selbständigere Stellung, wenn auch unter der Aufsicht von Tosalī stehend, genossen. In Suvaṃṇagiri, wie bemerkt, gab es einen *ayaputa* + *mahāmāta*; dieser Statthalterschaft unterstehen die *mahāmāta* von Isila (Brahmag. 1; Śid. 2; Jaṭ.-Rām. 2); ein ähnliches Verhältnis vielleicht wie zwischen Tosalī und Samāpā. *Mahāmāta* gab es in Kosāmbī (Kaus. S. 1) und einmal spricht der König von den *mahāmāta* „überall" (*savata*, Königin-I., All-Kosam 1). Es ergeben sich somit sicher vier Provinz-Hauptstädte, bzw. Statthalterschaften, wahrscheinlich aber 6 oder 7, da noch Kosāmbī, Takṣaśilā, vielleicht Samāpā zu Ujjaiyinī, Tosalī, Suvaṃṇagiri und Girinagara treten; auf einer Karte Indiens sieht man die planmäßige Verteilung dieser Statthalterschaften in allen Teilen des Reiches. Daher muß Bhandarkars Ansicht (Aśoka 64), als gäbe es in den Inschriften einen Unterschied zwischen *janapada*, dem vom König direkt beherrschten Gebiet und *vijita*, dem ganzen Reich, fallen gelassen werden; wie F 13 *rājaviṣaya* für das Reich verwendet, sagt es auch *janapada* für die fremden Länder; Dh 5, 7 hat entsprechend dem *savata vijite* u. s. w. *sava-puṭhaviyam*; in den kleineren F-I. gebraucht Aśoka auch *Jaṃbudīpa*; das oben (V 255) über *jānapada* Bemerkte gilt auch hier. An eine verschiedene Organisation der Administrative zwischen Landesteilen und Hauptstadt darf man nicht denken. So spricht der König F 5: die *dhaṃmamahāmāta*, heißt es gegen Ende, sind hier und in allen draußigen *(bahireṣu)* Städten beschäftigt; für „hier" liest G 5, 7: Pāṭalipute. Mit den Städten sind offenbar die Hauptstädte der einzelnen Landesteile gemeint und es ist wahrscheinlich, daß dort die Brüder und Schwestern sowie andere Verwandte wohnten,

[1]) Vgl. Ghoshal, Hindu Political Theories[2] 206 f.; dazu den von Vaterseite der Mīmāṃsā nahestehenden Nīlakaṇṭha, Nītimayūkha, Prosa nach Vers 3. Die *rājaśabdopajīvin* des K. A. bleiben hier wohl außer Betracht.

erstere vielleicht auch als Statthalter regierten, da er sie hier im Zusammenhang nennt. Diese Landesteile — von Provinzen im römischen Sinne wenigstens darf man nicht sprechen — werden analog neben der Hauptstadt als *disā* in DT 7, 27 genannt. Über den Gegensatz von Reich und Nachbaren wird später zu handeln sein. Auf keinen Fall kann jedoch eine Identifizierung von *kharvaṭaka-* und *droṇamukha*-Beamten mit den Statthalterschaften vorgenommen werden, wie D. meint, schon deswegen nicht, weil solche Beamten im K. A. nicht nachweisbar sind; diese Vororte waren wohl wie eine Stadt organisiert, sie und ihr Gebiet standen unter *gopa* und *sthānika*.

Wie grundverschieden ist die verwaltungstechnische Organisation nach dem K. A. Da besteht eine stramme Zentralgewalt, mit einem umfangreichen und reich gegliederten Beamtenapparat, dem gegenüber der Aśokas nicht nur terminologisch abweichend, sondern auch primitiv ist, zumal er seine Schöpfung von Beamtungen selbst hervorhebt. Gewiß läßt sich der Einwand erheben, er hätte eben die Beamtungen nicht übernommen; aber sollte er alle aus der Zeit Candraguptas abgeschafft haben, da von ihnen so gut wie keine Spuren vorhanden sind? Ferner ist im K. A. theoretisch wenigstens Land und Stadt in Viertel geteilt; endlich spielt *mahāmātra* im K. A. im Gegensatz zu den A. I. keine Rolle. Es entfallen damit alle Identifizierungsversuche in der Administrative zwischen beiden Quellen.

Dies bezieht sich auch auf die angebliche Parallele der Termini *yukta* und *upayukta*. M. P. 222 ff. werden die *puruṣa* im K. A. als superior civil service, die *yukta* als subordinate civil service bezeichnet; *upayukta* gilt als dem *yukta* untergeordneter Beamter; in den A. I. finden sich *puruṣa* und *yukta*, die den *yukta* und *upayukta* des K. A. entsprechen sollen.

K. A. II 5, 23, s. 18 bietet gleichzeitig die hier in Frage stehenden drei Ausdrücke: *sarvādhikaraṇeṣu yuktopayuktatatpuruṣānāṃ paṇādicatuṣpaṇaparam apahāreṣu pūrvamadhyamottamavadhā daṇḍāḥ*.[1]) Das ist eine normative Strafbestimmung, die taxative findet sich bei den einzelnen Beamtungen, bzw. IV 9, 84. Dort, im sarvādhikaraṇarakṣaṇa, gilt für Diebstahl von Königswaren im Werte bis zu einem paṇa eine Strafe von 48 paṇa, hat das Gestohlene einen Wert bis zu 2 paṇa, beträgt die Strafe die erste, bis zu 4 paṇa Wert die mittlere, bis zu 8 paṇa Wert die höchste Geldstrafe, bei einem Diebstahl im Werte bis zu 10 paṇa tritt die Todesstrafe ein (s. 6—9). Bei Diebstählen aus der Vorratskammer usf. gelten dieselben Strafsätze schon bei der Hälfte der angegebenen Werte, bei

[1]) Die Lesung ist uneinheitlich; daß *paṇadvi°* mit Gaṇap. zu lesen und zu erklären wäre, daß für 1 paṇa 2 paṇa zu zahlen wäre, für 2 paṇa 4 paṇa ist wegen der anzuführenden Strafsätze unmöglich. Meyers Auffassung S. 80 geht darin fehl, daß für 1—4 paṇa Wert Strafen festgesetzt sind, nicht aber für höhere Diebstähle. Die Syntax ist etwas frei, zudem der Text unsicher; vgl. IV 9, 84, s. 38.

Diebstählen aus dem Schatz usw. die doppelten Strafsätze beim vierten Teil des obigen Wertes. Es tritt somit die erste Geldstrafe, die sich zwischen 48—96 paṇa bewegt (III 17, 71, s. 8), bei Diebstahl von Werten bis 2 paṇa ein, die mittlere, die 200—500 paṇa beträgt (ebda. s. 9), bei solchem von Werten bis 4 paṇa, bei 8 paṇa Wert-Diebstahl ist die höchste Geldstrafe, d. i. 500—1000 paṇa (ebda. s. 10), festgesetzt, hat das Gestohlene einen Wert bis zu 10 paṇa, dann wird der Dieb hingerichtet; diese Strafsätze erfahren nach der oben gegebenen Spezifikation je nach dem Amte noch eine Erhöhung. Man wird daher die taxative Strafbestimmung so zu übersetzen haben: In allen Ämtern sind die Strafsätze für Diebstähle durch die *yukta, upayukta* und ihre Untergebenen bei Werten vom paṇa angefangen[1]) bis zu 4 paṇa und darüber hinaus die erste (für 1 paṇa), die mittlere (für 2 paṇa), die höchste Geldstrafe (für 3—4 paṇa) und der Tod (für mehr als 4 paṇa). An dieser Stelle sind also höhere Strafsätze gegeben, deren Abstufung den Umständen überlassen bleibt, wie K. A. II 7, 25, s. 16; 9, 27, s. 21 sagt: *yathāparādham*. Die *yukta* und *upayukta,* soviel geht schon aus dieser Stelle hervor, sind in Unternehmungen beschäftigte Beamte, die Diener unter sich haben, die *puruṣa* heißen. Das 9. Kapitel des 2. Buches (prak. 27) führt den Titel upayuktaparīkṣā; sein Gegenstand ist die Beaufsichtigung und Überwachung der Beamten; dieser Beamte heißt *adhyakṣa*; s. 32 f. zählt die Helfer der *adhyakṣa* auf: *saṃkhyāyaka* (Buchhalter), *lekhaka* (Schreiber), *rūpadarśaka* (Münzprüfer), *nīvīgrāhaka* (Bargeld-Entgegennehmer, Kassier). Mit ihnen und den *uttarādhyakṣa* sollen sie die Amtsgeschäfte versehen; diese *uttarādhyakṣa* sind: Elefanten-, Pferde- und Wagenkrieger (eig. Reiter), offenbar nach ihrer aktiven Dienstleistung als Soldaten; deren Gehilfen *(antevāsin)* sollen bei jenen Buchhaltern usf. als Spitzel tätig sein. Auffallend ist, daß *uttarādhyakṣa* ein niedrigerer Beamte als der *adhyakṣa* sein soll; *uttara* muß im Sinne von „der folgende, später kommende, im Rang nachher kommende" genommen werden. Aus der Gehälterliste ergibt sich, daß alle *adhyakṣa* 1000 paṇa erhalten (V 3, 91, s. 14), *saṃkhyāyaka, lekhaka* usf. 500 (s. 15), die mit Obliegenheiten angestellten „Reiter" *(ārohaka)* erhalten 500—1000 paṇa. In II 8, 26 sind Vergehen aufgezählt, deren sich ein Angestellter im Schatze schuldig machen kann; dieses Kapitel führt die Überschrift: samudayasya yuktāpahṛtasya pratyānayanam, d. h. Zurückbringung des von *yukta* gestohlenen (Staats-Ertrages). Um einen Diebstahl festzustellen, sollen auch die *upayukta* einzeln befragt werden; zu diesen *upayukta* gehören: *nidhāyaka* (Lagerverwalter), *nibandhaka* (Registrator), *pratigrāhaka* (Entgegennehmer der Waren, des Geldes), *dāyaka* (Auslieferer). *dāpaka* (Anweiser der Auslieferung); *mantrin* und *vaiyāvṛtyakara* sind, wenn sie noch zu den *upayukta* gehören,

[1]) IV 9, 84, s. 3—5 sind auch für Diebstähle von Werten in Bruchteilen des paṇa Strafen angegeben.

der Berater und Vermittler (s. 65).[1]) s. 66 besagt; *mithyāvāde caiṣāṃ yuktasamo daṇḍaḥ*, wenn diese *(upayukta)* falsche Aussagen machen, gilt für sie die gleiche Strafe wie für den (schuldigen) Beamten. Wenig entscheidend sind die Stellen II 8, 27, Verse 37, 38; III 20, 74 f., s. 21. Die *upayukta* sind somit die Untergebenen der *yukta*, beide sind Staatsangestellte, und zwar in Staatsunternehmungen oder Ämtern, die mit Waren- und Geldverkehr zu tun haben.[2]) Auch in dieser Hinsicht stimmt das K. A. zu Manu VIII 34, während die *yuta* der A. I., F 3 mit den *lajūka* und *pradeśika* zusammen genannt, einer hohen Beamtenklasse angehören müssen.

*puruṣa* bedeutet an keiner Stelle des K. A. „Beamter", sondern Mensch, Plural im Kompositum Leute, Diener, *āyuktapuruṣa* (I 15, 11, s. 10, 14) sind nur die dabei verwendeten Leute, Diener; wenn D. behauptet, II 5, 23 beweise den Unterschied von *yukta* und *puruṣa*, so meint er offenbar s. 4; und dieses spricht erst recht gegen ihn, weil hier die *puruṣa* nach den *upayukta* genannt, also deren und der *yukta* Diener sind.[3]) Unter den *abhityakta-*, *gūḍha-*, *yoga-puruṣa* sind keine Beamten, sondern Spione ziemlich verachteten Standes zu verstehen; die *pravīra-puruṣa* sind tapfere Männer, sonst nichts.

Für die Zeit Aśokas behauptet D. (M. P. 223, 226), daß die *puruṣa* dem höheren Zivildienste angehörten, in drei Klassen: niedere, mittlere, höchste eingeteilt, und daß die *yukta* — den *yukta* und *upayukta* des K. A. entsprechend — Inspektions- und Rechnungsbeamte waren. Aus *majhimā* in S 1 ergibt sich für *ukasā* und *gevayā* die Bedeutung hoch, bzw. niedrig; in diese drei Kategorien waren die *pulisa* eingeteilt. In S 4 (DT Z. 8) werden sie als solche bezeichnet, die des Herrschers Willen kennen und denen die *lajūka* gehorchen sollen. L ü d e r s (SPAW 1913, 993 f.) vermutete in ihnen die *kumāra* oder *dhaṃmamahāmāta*, die mit besonderen Missionen in die Provinzen geschickt wurden. Diese Erklärung ließe sich nur auf S 4 anwenden, da S 1 neben den hohen auch mittlere und niedere *pulisa* genannt sind und weder die *kumāra* noch die *mahāmāta* als solche gelten können; aber selbst bei dieser Einschränkung bereiten

---

[1]) Diese 7 (nicht 8, wie G a ṇ a p a t i sagt, der *mantrimantri°* liest) *upayukta* kommen noch öfter vor: *dāyakadāpakanibandhakapratigrāhaka:* II 7, 25, s. 32; IV 6, 81, s. 19; ohne *nibandhaka*, mit anderen: II 15, 33, s. 83; zu *vaiyāvṛtya-kara*, *°kāra:* II 5, 23, s. 20; III 12, 64, s. 29; in s. 28 und 39: *°vikraya*; IV 6, 81, s. 17: *°karma*; IV 8, 83, s. 11: *mantrisahāyaka°*; IV 11, 86, s. 14: *mantradāna°karmasu.*

[2]) Auch B h a n d a r k a r hat das bemerkt; wenn er aber, Aśoka 58, sagt: no doubt as to their being principally district treasury officers, so ist das mehr, als der Text ergibt. — Die in Rāṣṭrakūṭa-I. vorkommenden *yuktaka* und *upayuktaka* oder *niyuktaka* sind bemerkenswert wegen ihrer Nachbarschaft: des *grāmakūṭa*. Auf Ep. Ind. VII 39, Z. 42/40, Z. 43 verwies schon B h a n d a r k a r l. c. 58; vgl. noch IX 32, 46; 36, 46; XVIII 249, 59; cf. XV 288 (289, 2; 291, 2).

[3]) *puruṣa°* in s. 5 heißt „Männer" im Gegensatz zum vorausgehenden *°strī°*.

noch zwei Umstände Schwierigkeiten, daß einmal diese hohen Funktionäre mit einem so gewöhnlichen Ausdruck, während sonst der ihnen zukommende Titel gebraucht wird, bezeichnet sein sollten, zweitens, daß beide, *kumāra* und *mahāmāta*, wenn es sich nicht um die *dhaṃmam.* handelte, nicht mit besonderen Funktionen in die Statthalterschaften geschickt wurden, sondern — bis auf Abberufung — deren ständige höchste Regierungsbeamte waren. Aus S 7, 22 geht hervor, daß die *pulisa*, da die Ergänzung nicht zweifelhaft ist, mit vielen Untertanen beschäftigt sind — die *lajūka* sind es mit vielen Hunderttausenden — und daß auch sie ermahnen und zur Ausbreitung des *dhamma* beitragen werden.[1]) Die *pulisa* müssen also Beamte aller Kategorien (S 1) sein, die mit dem Volke amtlich zu tun haben (S 7); die *pulisa* kennen die Intentionen des Herrschers (S 4); auch sie tragen zur Aufklärung über den *dhamma* und zu seiner Verbreitung bei (S 1; 4; 7); sie folgen dem *dhamma*, sie führen ihn durch und sind fähig, andere zu veranlassen, sich den *dhamma* zu Herzen zu nehmen (S 1);[2]) das Wichtigste aber ist, daß die *lajūka* durch die *pulisa* unterstützt werden, indem diese jenen bei der Bevölkerung den Boden vorbereiten (S 4). Das alles deutet darauf hin, daß *pulisa*, wie schon der Ausdruck nahelegt, ein Gesamtname für Beamte ist, sei es administrativer oder mit ihr verbundener fiskalischer Natur. Sie sind „Königsdiener", nur schenkt sich Aśoka das sonst gebräuchliche Bestimmungswort: *rāja°*. Die *rājapuruṣa* des K. A. zeigen, daß es sich um „Staatsbeamte" handelt. Sie genießen Privilegien im Familienrecht; während die Frauen von Männern, die verreist sind, das heißt wohl auch: sie in guter oder böser Absicht verlassen haben, je nach der Kaste und dem Umstand, ob sie kinderlos sind oder Kinder haben, nur 1—5 Jahre warten müssen, bevor sie frei sind, muß die Frau des studierenden Brahmanen 10 Jahre warten, wenn sie kinderlos ist, 12 Jahre, wenn sie Kinder hat; die Frau eines *rājapuruṣa* muß bis an ihr Lebensende warten, mit anderen Worten, sie darf nicht wiederheiraten (III 4, 59, s. 26 ff., bes. 30). Auch im Obligationenrecht sind Sonderbestimmungen für Staatsbeamte getroffen; Landleute und *rājapuruṣa* sind zur Zeit ihrer Tätigkeit nicht

---

[1]) *pavithalisaṃti* ausbreiten, verbreiten, entweder aus Z. 22 *dhaṃmasāvanāni* ... *dhaṃmānusathini vividhāni* zu ergänzen, oder aus Z. 23 *dhaṃmayutaṃ*, aus welcher Z. auch *janaṃ* zu *paliyovadisaṃti* herüberzuziehen ist.

[2]) Zu *anuvidhiyaṃti* vgl. hauptsächlich Sh 13, 10; zu *saṃpaṭipādayaṃti* vgl. S. Mitra, IHQ VIII, 1932, 591 ff.; seine Interpretation von *alaṃ ca palaṃ samādapayitave* "And (my *pulisās* are) able to urge others" (IHQ VII, 1931, 193) hat manches für sich; den Anstoß, den man an dem kurzen *ca* nehmen könnte, beseitigt Z. 7 in DT, wo auch *ca* statt des sonst gebrauchten *cā* steht; fraglich ist nur, ob Aśoka *palaṃ* = *paraṃ* für „andere" sagt; er verwendet nur *palaṃ*, *paraṃ* als Adverb (K 5, 14; 13, 6; G 5, 2; 13, 8; Sh 5, 11; 13, 9; M 5, 20; J 5, 2). Die Bedeutung „sich zu Herzen nehmen", hier das Kausativ, von *samādā* führt P. W. s. v. 2e, allerdings für das Medium, an.

haftbar *(agrāhya)* für ihre Schulden; als Zeugen in Schuldklagen sind nicht zugelassen u. a. der König, gelehrte Brahmanen, Dorfangestellte. Aussätzige, Verwundete, aus der Kaste Gestoßene, Caṇḍāla, Leute verrufenen Gewerbes, Blinde, Taube, Stumme, die sich selbst Anbietenden, Frauen und *rājapuruṣa*, außer in Prozessen, die ihre eigenen Klassenangehörigen betreffen (III 11, 63, s. 37).[1]) Die *rājapuruṣa* sind nicht nur aus der Erzählungsliteratur bekannt (s. P. W. s. v.), sie sind auch aus Inschriften belegbar; sie stehen einmal (Ep. Ind. XII 263, 26) an vorletzter Stelle nach den *niyukta* und *aniyukta*[2]) vor den *jānapada*, ein andermal (ebda. 139, 18) sind sie ein Kollektivbegriff, unter den die Königin, Vasallenfürsten, Prinzen und die höchsten Beamten bis hinunter zu den Polizeiorganen fallen; der Rājataraṅgiṇī sind sie nicht fremd. Vielleicht ist die Vermutung zu gewagt, aber es spricht manches dafür, daß die *yuta* unter die *pulisa* gehören; beide nämlich haben mit dem *dhamma* zu tun, beide stehen in einer Verbindung mit den *lajūka;* das ausschlaggebende Moment für ihre vermutete Zugehörigkeit ist der Schlußsatz von F 3, über den gleich zu sprechen sein wird. Wer immer aber die *pulisa* gewesen sein mögen, auf keinen Fall haben sie etwas mit den *puruṣa*, den Geheimagenten oder Dienern von Beamten des K. A., zu tun. Als allgemeine Bezeichnung für Beamte entspricht ihnen im engeren Sinne der *yukta* des K. A.

Bühler hatte (Beitr. 250 f.) die *pulisa* als identisch mit den *paṭivedaka*, Angebern, delatores, angesehen; das ist nicht der Fall, die Frage aber bleibt, ob die *paṭivedaka* wirklich Spione waren, wie so ziemlich alle Erklärer annehmen,[3]) während D. in ihnen Diplomatic Agents

[1]) Die Parallelstellen zum verreisten Gatten verzeichnet Jolly, ZDMG LXVI 56; im Schuldrecht und Zeugenrecht 66. Die *rājapuruṣa* und Ackerbauer können auch nicht verhaftet werden, während sie bei ihren Arbeiten beschäftigt sind, vgl. Smṛticandrikā, Vyavahārak., āsedhavidhi (Bibl. Sanskr. Mysore, 45, p. 69); über die den *rājapuruṣa* mangelnde Zeugnisfähigkeit s. Nārada I 185 (Komm.: *sevakāḥ*); Kātyāyana sagt (Smṛtic. sākṣilakṣaṇāni p. 180) noch deutlicher: *nagaragrāmadeśeṣu niyuktā ye padeṣu ca / vallabhāśca na prcheyur bhaktāste rājapuruṣāḥ* // Meyers Interpretation des *ahaṃvādin* als des sich selbst zum Zeugen Anbietenden (277, Anm. 4) ist richtig, vgl. zu *svayaṃvādin* im K. A. *svayamuktiḥ*, v. l. *sūcī* Nārada I 161. — In den A. I. ist *-pulisa* in *eka-* der einzelne Mann; über die Ausdrücke für „Mensch" in den A. I. s. Turner Hyderabad Archaeol. Series 10, p. 8, n. 2.

[2]) So zeigt deutlich die Photographie, trotzdem ist es unmöglich; entweder sind es die „aktiven und nicht aktiven Königsdiener", oder statt *aniyukta* muß *ani°* oder *ayukta°* gelesen werden; vgl. *āyukta(ka)-viniyuktaka* Ep. Ind. XI 107, 14; 175 f.; XV 256 f., 11 f.; 297, 29; XVII 109, 12 f.; 321, 30; XVIII 306, 34. Die Geschichte des Beamtentitels *āyukta(ka)* zu verfolgen, wäre interessant, vgl. Ep. Ind. XV 140, n. 1; in der Gupta-Periode ist der *āyukta(ka)* ein Verwaltungsbeamter, der vom Statthalter als *viṣayapati* ernannt, jenen Titel oder *(mahā-)kumārāmātya* führte, Ep. Ind. XV 127; 304; cf. 138, 3; XVII 347, 11 mit XV 130, 4; 133, 3.

[3]) Lüders, SPAW 1913, 993; Bhandarkar, Aśoka 67 u. 315 nennt sie nur Reporters, so schon Senart, Inscr. I 173: les officiers chargés des rapports.

sieht, engaged in a similar work (wie die Spione im K. A.!) of furnishing to the capital, information collected about the enemy's country (M. P. 181). Davon wußten die *paṭivedaka* nichts. Zum Pflichtenkreis des Spions etwa im K. A. gehört die Überwachung der Bevölkerung und der Beamten bezüglich ihres staats-, d. i. königstreuen Verhaltens, ihrer Loyalität, ihrer Verläßlichkeit; dazu kommen jene listenreichen Provokationen im Kriegsfalle, bei Steuereinhebungen usf. Von all dem ist nicht und kann bei Aśoka nicht die Rede sein. Wie G 6, 4 liest, sind die *paṭivedaka* überall aufgestellt *(sṭitā)*; auch wenn dieses Prädikat in den anderen Versionen fehlt, es geht doch aus dem Vorherstehenden hervor, daß überall dort, wo der König sich aufhält, *paṭivedaka* sich befinden, die ihm die Nachrichten übermitteln, d. h. die immer und überall ungehinderten Zutritt zum Herrscher haben. Das sind keine Spione, man muß nur überlegen, was es für einen Fortschritt in der Denkungsweise eines polygamen Herrschers bedeutet, wenn er sogar im Harem Männern ungehinderten Zutritt, wenn auch nach vorhergegangener Anmeldung durch Haremswächter gestattet. Oben (V 255, A. 2) wurde schon auf den Fehler indischer Herrscher hingewiesen, die schwer zu sehen, d. i. in Audienzen zugänglich sind. Das beseitigt Aśoka jetzt; denn wären es gewöhnliche Spione, dann könnte er bei der bis auf den Ṛgveda zurückgehenden Einrichtung des Spionenwesens nicht zu Eingang von F 6 sagen, die *paṭivedanā* habe früher nicht bestanden. Das kann er aber nun mit vollem Recht behaupten, weil die Erledigung der Geschäfte und die Meldung wichtiger Angelegenheiten sonst kein König, schon gar nicht in Indien, bei seinen Vergnügungen gestattet hätte; das K. A. setzt ja bestimmte Stunden für alles, auch für die Regierungstätigkeit und die Entgegennahme der Spionenberichte fest (I 19, 16, s. 11 und 21). Die *paṭivedaka* können also keine Spione gewesen sein, schon darum nicht, weil kein kluger Herrscher in einer öffentlichen Kundgebung so etwas erwähnen wird; sie müssen vielmehr Hofbeamte, denen der Herrscher Vertrauen schenkte und die eine diskrete Aufgabe taktvoll auszuführen verstanden, sein. Da sie eine Neuschöpfung Aśokas waren, wird es schwer, Analogien zu ihnen zu finden. Eine scheint aber dennoch zu existieren; in jinistischen Schriften tritt ein *pauttivāuya* als Hofbeamter auf, d. i. ein *pravṛttivyāpṛta;* seine Aufgabe ist es, dem Herrscher über alle mit Mahāvīra zusammenhängende Ereignisse Meldung zu erstatten; dieser Beamte hat unter sich Helfer, die den gleichen Titel wie er führen. Mit dieser Einrichtung, mutatis mutandis, ist Aśokas Neuschöpfung zu vergleichen.

In der Finanzgebarung schien eine Parallele zwischen K. A. und den A. I. sich zu ergeben durch den Schlußsatz von F 3 (D., M. P. 157 ff., 227). Während es sich im gāṇanikyādhikaraṇa des K. A. (II 7, 25) um die Staatsverrechnung handelt, spricht Aśoka in F 3 von moralischen Forderungen an die Untertanen, zu denen auch die Einschränkung der Aus-

gaben und Einschränkung in der Einrichtung gehört. Der folgende Endpassus ist vielfach erklärt und übersetzt worden. Hultzsch (CII I 5) hat sich Lüders' Auffassung der Stelle angeschlossen, während Bhandarkar (Aśoka 304 f.) an eine Anweisung der *yuta* durch die *mantriparişad* denkt, die Haushaltsrechnungen der Untertanen zu überprüfen und sie zur Sparsamkeit zu ermahnen. Es leuchtet ein, daß dies unmöglich der Gedanke eines Herrschers eines Reiches vom Umfange des Maurya-Reiches sein kann, abgesehen davon, daß es praktisch wohl schwer durchführbar wäre. Auffallend ist, daß die *parişad* ihre Befehle nur den *yuta*, nicht den *lajūka* und *pradeśika* erteilen wird. Man hat allgemein nach Jayaswals Vorgang angenommen, daß es sich um die aus dem K. A. bekannte *mantriparişad* handelt. Das ist wenig wahrscheinlich; diese innen- und außenpolitisch interessierte Körperschaft, wenn sie zu Zeiten Aśokas bestanden hätte, was durch nichts bewiesen ist, hätte sich schwerlich mit solchen Dingen abgegeben. In F 6 wird die *parisā* noch einmal erwähnt; auch da glaubt man sie mit der *mantriparişad* identifizieren zu können. Aus dieser Inschrift geht aber hervor, was in Aśokas Augen ein *ātyayika* ist: *dāpaka* und *srāvāpaka* (G 6); diese Inschrift wie F 3 haben doch den *dhamma* betreffenden Inhalt, sie haben nichts mit der Administrative oder inneren Amtsführung zu tun. F 6 ist von den *mahāmāta* die Rede; schon oben (S. 28 f.) wurde darauf hingewiesen, daß es sich nicht um eine *mantriparişad* handeln kann, sondern um die *parişad* der F 5 zum erstenmal erwähnten *dhaṃmamahāmāta*. Da es sich auch in F 3 um moralische Belehrung des Volkes dreht, wird auch hier die *parisā* nicht die der politischen Minister, sondern die der *dhaṃmamahāmāta* sein; ihre Befehle an die *yuta* können sich daher nur auf die vorhergenannten moralischen Grundsätze beziehen; es wäre auch nicht im Einklang mit den A. I., daß der Herrscher interne Amtsangelegenheiten hier öffentlich ankündigt. Hier handelt es sich um die Propaganda- und Inspektionsreisen; nur noch einmal werden die *lajūka* im Zusammenhang mit Beamten genannt, die die Intentionen des Herrschers kennen, die gleichfalls den *dhamma* unter der Bevölkerung verbreiten und denen die *lajūka* auch gehorchen sollen bei den Anweisungen, die diese Beamte ihnen überbringen: es sind die *pulisa*. *pulisa* und *yuta* sind ziemlich allgemeine Bezeichnung für Beamte, zwischen F 3 und S 1, 4 und 7 liegen 14, bzw. 15 Jahre, innerhalb welcher manche Änderung in der Staatsverwaltung vor sich gegangen sein wird, auch Beamtentitel sich geändert haben können. Aus diesen Gründen ist es vielleicht gestattet, die *yuta* von F 3 mit den *pulisa* in S 1, 4, 7 zu identifizieren: es sind Beamte jeglicher Art, oder, wie es S 1 ausdrückt, hohe, niedrige und mittlere.[1]) Sie erhalten

[1]) Bhandarkar will (Aśoka 325 n. 4) in F 10 *vaga* als "a class of officials" erklären, die in hohe und niedrige (*khudaka* und *usuṭa* in K) geteilt waren; sein Argument, der Verweis auf I Dh 24 — nicht 23 — und auf die kleineren F-I. (Aśoka

aber von der *parisā* der *dhaṃmamahāmāta* ihre Instruktionen, wie sie bei ihrer Amtstätigkeit auch den *dhamma* fördern sollen. So erklärt sich auch, warum die *lajūka* und *pradeśika* diese Instruktionen nicht erhalten: das sind Beamte des Rechtswesens und der Administrative, sie unterstehen teils dem Herrscher direkt, teils den *mahāmāta* der Administrative und den Statthaltern; außerdem sind das hohe und mit den Absichten des Herrschers wohlvertraute, ja, zu diesem Zweck besonders instruierte Beamte. Der Schlußsatz von F 3 kann nach dieser Auffassung nur bedeuten: „Auch wird die *pariṣad* (der *dhaṃmamahāmāta*)[1]) bezüglich der Berücksichtigung (der *dhaṃmānusasṭi* bei ihren Reisen) der Begründung und dem Wortlaut nach Befehle geben".[2])

Bei Besprechung der öffentlichen Ausgaben (M. P. 148 ff.) nennt D. die Festungen an den Staatsgrenzen, deren Garnisonen unter dem Kommando des *antapāla* standen. Der Satz p. 149: There are the *antamahāmātras* mentioned in the Edicts of Aśoka, macht den Eindruck, als sollten beide Funktionäre identifiziert werden; p. 212 f. sind sie ausdrücklich gleichgesetzt, den *aṃtamahāmāta* wird die Verwaltung der Grenzprovinzen als Agende zugeschrieben. Nach S 1 hatten die *aṃtamahāmāta* die Aufgabe, den *dhamma* bei den *aṃta* zu pflegen; unter den *aṃta* sind die nicht unterworfenen, nicht zum Reiche gehörenden Nachbarvölker zu verstehen (II Dh 4; II J 4 f.), die in F 13 aufgezählt sind, kürzer in F 2, wo sie G 2 *pracaṃta* genannt werden. Es ist daher kein Zweifel, daß Aśoka seine *mahāmāta* selbst in die Nachbargebiete entsandt hat; bei diesen sowie bei ihren Nachbaren (F 2) hat Aśoka für medizinische Behandlung von Mensch und Tier, durch Übersendung von Pflanzen gesorgt; solche Pflanzensendungen scheint schon Aśokas Großvater, wenn auch zu anderen Zwecken, vorgenommen zu haben, wie Phylarchos (FGrHist

---

372 n. 4) wird durch Gegenüberstellung von I Dh 9 mit I J 5 gegenstandslos; vgl. Hultzsch CII I 40 n. 2. *uttama*, *madhyama* und *avara*-Beamtungen sind unterschieden K. A. II 7, 25, s. 4.

[1]) Über die chronologische Schwierigkeit dieser Interpretation s. oben S. 29 A. 1.

[2]) *gaṇanā* oder *-na* ist hier im Sinne von *gaṇay* „Rücksicht nehmen", auch subst. *gaṇanā*, verstanden, wie es schon Pischel getan hat. Die Auffassung von *gaṇanāyaṃ* „im Einzelnen", die M. de Z. Wickremasinghe, BSOS VI 545 vorschlägt, ist auch nicht neu, s. Lüders, SPAW 1914, 836 f. Bhandarkar l. c. 305 denkt noch an eine Registrierung der Stifter frommer Gaben nach ihrem Namen und dem Objekt durch die *yuta*; warum sie dazu einen Befehl der *pariṣad* haben müßten, ist nicht einzusehen; und von Gaben ist im Vorhergehenden — im Gegensatz zur Königin-Inschrift, auf die Bhandarkar verweist, — nicht die Rede. *vyañjana* und *hetu* stehen Mhbh. III 297, 26 nebeneinander, aber haben andere Bedeutung als hier; es sind die Kennzeichen der guten Rede der Sāvitrī, Nīlakaṇṭha erklärt *svara* mit *udāttādiḥ*, *akṣaram akārādi*, *vyañjanaṃ kakārādi*, *hetuyuktatvena* mit *yuktiyuktatvam*. — Durch die oben gegebene Auffassung von *parisā* als *dhaṃmamahāmāta-parisā* wird auch die Kontinuität zur *pariṣad* in der Rechtsliteratur hergestellt, vgl. Foy, Die königl. Gewalt 16 ff.

81 F 35) berichtet; auch zwischen Bindusāra, Aśokas Vater, und Antiochos I Soter hat, wie Hegesandros bei Athen. Deipnos. XIV 67 sagt, ein Austausch von Korrespondenz, bzw. die Zusendung von süßem Wein und getrockneten Feigen stattgehabt. Von den Bestrebungen um den *dhamma* machte Aśoka auch seinen Nachbar-Königen Mitteilung, wie Rūpnāth 3, Sahas. 5, Bairāṭ 7, Brahmag. 6, Śid. 12, erkennen lassen. Dazu waren offenbar die *aṃtamahāmāta* berufen. Das wird durch F 5 (vgl. S 7, 25 f.) nochmals bestätigt, denn die *dhaṃmamahāmāta* sind beschäftigt mit allen Heterodoxen *(pāsaṃḍa)*, mit der Befestigung und Mehrung des *dhamma*, damit auch die Yona, Kaṃboja, Gaṃdhāla, Raṭhika und Pitinika sich mit dem *dhamma* verbinden, darüber hinaus auch die *aparaṃta*; darunter sind wohl die Nachbaren dieser Völker zu verstehen.[1]) Somit können die *aṃtamahāmāta* nicht mit den *antapāla* des K. A. gleichgesetzt werden. Sie sind eher als *dūta* zu bezeichnen, als die Gegengesandten eines Daimachos, Dionysios der hellenistischen Herrscher.

So sehr sich auch der Einblick in die Verwaltung des altindischen Staates durch die Erschließung neuer literarischer und inschriftlicher Quellen erweitert hat, so wenig ist über die Dienstverhältnisse der Beamten bekannt. Sowohl im K. A. als in den A. I. glaubt D. (M. P. 156) einen Ausdruck für die Versetzung von Beamten zu entdecken; das ist eine Illusion, die mit allen Illusionen das Schicksal gemein hat, zerstört werden zu müssen. K. A. V 3, 91, s. 27 f. tritt *vikṣepa* auf, das man im Sinne von Versetzung übersetzt hat.[2]) Die einfachste Stelle für die Erkenntnis der Bedeutung von *vikṣepa* ist II 15, 34, s. 2. Der Warenaufseher, heißt es vorher, soll über Ursprung, Einfuhr, Wert und Beliebtheit der Waren Bescheid wissen; s. 2 lautet: *tathā vikṣepasaṃkṣepakrayavikrayaprayogakālān* „ebenso (soll er Bescheid wissen) über die (richtige) Zeit zur Durchführung von dem auf den Markt Werfen, von der Zurückhaltung, von Kauf und Verkauf (der Waren)". Der Warenaufseher soll somit die Marktlage beurteilen können und beeinflussen, indem er viel Ware auf den Markt wirft, um den Preis zu drücken, oder Ware zurückhält, um ihn in die Höhe zu schrauben, er soll auch zur richtigen, d. i. billigen, Zeit einkaufen und zur teueren verkaufen; also Spekulation auf Baisse und Hausse im Interesse des Staatssäckels, d. i. des königlichen Schatzes. Dementsprechend muß *vikṣepa* an den übrigen Stellen übersetzt werden; wörtlich bedeutet das Wort „Verstreuung, Verteilung", wie *vikṣipta* „verstreut", was auch Meyer 858 (Zus. zu 515, 45) erkannt hat; man vergleiche *kṣipet* in II 4, 22, śloka. V 3, 91, s. 27 f.

[1]) Hultzsch sagt (CII I 10) western borderers; Bhandarkar, Aśoka 34 f., 40 f. n. 1, 309 versteht peoples of the western coast, Aparānta, darunter; es scheint aber nur ein anderer Ausdruck für *sāmaṃta* in F 2 (K, Dh, J) zu sein.

[2]) Shamasastry, transl.[3] 277 "transference"; Meyer 384; Gaṇap. TTS 80, 205 faßt *avikṣepe*, wie s. 28 liest, als *vyāpārābhāve*.

wäre so zu fassen: Für (Diener-)Gruppen von Hundert und Gruppen von Tausend[1]) sollen die Aufseher die Entgegennahme des Unterhalts (in natura), des Lohns, die Anweisung (der Arbeit) und die Verstreuung (der Arbeiter) besorgen. Und bei denen, welche den Schutz in der Umgebung des Königs, (den Schutz) der Festung und des Königreiches zu besorgen haben, soll keine Verstreuung stattfinden; sie sollen stets unter ihren Führern und unter mehreren Führern bleiben.[2]) Während die übrigen Diener je nach Bedarf in Gruppen zu verschiedener Arbeit verwendet werden, sollen die im Wachtdienst befindlichen, also Soldaten, nicht geteilt, sondern beisammen bleiben, nie ohne ihren Kommandanten sein, und zwar unter mehreren[3]) stehen, bereit zur Erfüllung ihrer Pflichten. Auch die A. I. kennen keine Versetzung; D. (M. P. 156) faßt die Aussendung von Beamten als Versetzung; eine auch nur flüchtige Lektüre von F 3, besonders von I Dh 21 ff.; I J 11 hätte ergeben, daß es sich um die Inspektions- und Propagandareisen der *yuta, lajūka, pradeśika,* der *mahāmāta* handelt, und zwar nach je fünf Jahren, von Ujjayinī und Takṣaśilā nach je drei Jahren; und diese Reisen sind zugleich der Erfüllung der gewöhnlichen Amtsgeschäfte wie der speziellen Aufgabe der Förderung des *dhamma* gewidmet.

---

[1]) Vgl. II 15, 33, s. 83.

[2]) Dem scheint II 9, 27, s. 35 zu widersprechen; hier handelt es sich aber um Angestellte im Geld- und Warenwesen des Staates, die nicht ständig denselben Dienst versehen sollen, damit sie nicht durch Gewohnheit und Beziehungen sich unrechtmäßig bereichern können; die letzten zwei Verse zeigen, daß es nur um die Vertauschung der Arbeitsplätze verdächtiger Angestellten im selben Ressort geht (*viparyasecca karmasu*), hingegen die vertrauenswürdigen und ehrlichen ständig denselben Dienst versehen sollen (*nityādhikārāḥ kāryāste*).

[3]) Zu *parigraha* des Königs vgl. I 18, 21; den Grund, warum sie unter mehreren Kommandanten stehen sollen, gibt II 4, 22, s. 36 f. an.

# PRINCIPIA LINGUAE BRAHMANICAE VON CAROLUS PRZIKRYL.

Von

*V. Lesný.*

Verehrter Herr Professor! Vor fünfzehn Jahren haben Sie mich auf die tschechische Version des „Liber Kalilae et Dimnae" in unserem Museum Regni Bohemiae aufmerksam gemacht und so entstand auf Ihre Anregung mein Aufsatz „Zur tschechischen Version des Kalilae et Dimnae" WZKM. 1918, p. 338—346.

Auch bei dieser festlichen Gelegenheit greife ich heute zu den Schätzen unseres Museums und will auf eine Handschrift aufmerksam machen, welche eine lateinisch geschriebene Grammatik des Kōnkanīdialekts von J. Przikryl *„Principia linguae brahmanicae"* enthält und unter der Signatur X C. 35 vergessen in unserem Nationalmuseum liegt. So kann sie natürlich auch von Windisch in seiner Geschichte der Sanskritphilologie nicht erwähnt sein. Bei uns hat sie ihre Aufgabe teilweise erfüllt, denn im Jahre 1791 fiel sie in die Hände J. Dobrovskýs, welcher — nach seinen eigenen Worten— eine besondere Ähnlichkeit einiger Worte und Formen, besonders Verbalformen, dieser Sprache mit slavischen Wörtern und Formen fand und so zum Studium des Sanskrit weiter geführt wurde.

Dobrovský war es offenbar, welcher Przikryls Handschrift abschreiben ließ und, wie aus den Anmerkungen der Abschrift hervorzugehen scheint, sie zum Drucke vorbereitete. Nach F. M. Pelzels „Böhmische, mährische und schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten" Prag 1786, S. 236, fügte er eine Biographie Przikryls hinzu.

Nach Pelzel wurde Przikryl (Pelzel schreibt Przikril) in Prag am 7. Dezember 1718 geboren und wurde 1734 Jesuit. Im J. 1748 wurde er nach Indien geschickt, wo er Direktor der Studien im erzbischöflichen Seminar zu Goa, dann Examinator und Exhortator war. Als nach vierzehn Jahren seines Aufenthalts in Indien der Jesuitenorden in Portugal aufgehoben wurde, kam er nach Lissabon, wo er nebst anderen Jesuiten sechs Jahre in einem finstern Kerker zubringen mußte, bis sich Kaiserin Maria Theresia dieser ihrer Untertanen annahm. So kam er 1768 nach Böhmen zurück. Die Aufhebung des Ordens auch hier traf ihn als Rektor des Collegiums zu Königgrätz, wo er 1785 im bischöflichen Seminar starb. Er wurde hier von jedermann, besonders von dem Bischof — dem wegen

seines Freisinns berühmten Hay — sehr geschätzt. Er hinterließ handschriftlich:

*Grammatica linguae Canarinae, quam gentiles Goani et circumjacentes Ethnici inter se loquuntur;*
*Dramata et exercitia Poetica;*
*Epistolae, quibus civitas, collegium et portus Goani, mores Orientalium describuntur, et errores plurium scriptorum, qui in hac materia versati sunt, deteguntur;*
*Grammatica linguae graecae ex Gallico latinitate donata.*

Pelzel sagt, daß die *Epistolae* verdienen, durch den Druck bekannt zu werden, aber Dobrovskýs Anmerkung „in manibus quorum?" scheint anzudeuten, daß diese seine Briefe schon damals verschollen waren.

„Lingua brahmanica" nennt Przikryl nach dem Gebrauch der damaligen Schriftsteller die Sprache, die damals auch als lingua Canarina oder lingua bramana Goana bezeichnet wurde und heute allgemein Kōnkaṇī genannt wird. Es ist tatsächlich die von den Brahmanen in Goa, von denen freilich ein großer Teil nach der portugiesischen Besitzergreifung ausgewandert war, gesprochene Sprache, wie aus der Beschreibung hervorgeht (besonders daraus, daß die Wörter auf keinen Konsonanten enden dürfen, was ein Merkmal des südlichen Dialekts ist).

Der Autor beschreibt vor allem die Aussprache der einzelnen Laute, welche nach dem europäischen Gebrauch angeordnet sind. Wichtig ist die für Kōnkaṇī so charakteristische phonetische Anmerkung, daß *e* und *o* im Anlaut immer wie *ye* und *vo* ausgesprochen werden.

Dann folgt ein Kapitel „De octo partibus orationis et primo de nomine". Die Nominaldeklination faßt er in sechs Deklinationsschemata zusammen:

I. Feminina auf *a, ā, āi, ī, ū,* z. B. *vātta* Weg (beachte den Doppelkonsonanten zwischen Vokalen), *kalpanā* Gedanke;
II. Masculina auf *u* und *au,* Neutra auf *a, e, į,* und *ų,* wie *moru* m. Pfau, *ghara* n. Haus;
III. Feminina und Eigennamen auf *i* wie *bori* Baum;
IV. Masculina auf *o* und Neutra auf *ę,* wie *pāo* Fuß;
V. Feminina auf *u* wie *ritu* Sitte;
VI. Masculina auf *ai, ī* und *ū,* zum Beispiel *vellū* Bambus.

Bei jeder dieser Deklinationen gibt er an, welchen Veränderungen im Singular und Plural das Substantivum vor der Hinzufügung der Endungen der Casus obliqui unterliegt. Dann erst handelt er im Kapitel „De formatione casuum" von den Endungen der einzelnen Fälle. Neben der Genitivendung des Standardkōnkaṇī *-co, -cī, -cę* führt er auch die für das südliche Kōnkaṇī, besonders das der Brahmanen aus Karvar, so charakteri-

27097

stische Endung *-lo, -lī, -lę* und *-gelo, -gelī, -gelę* an. Beim Vocativ bemerkt er, daß die Pluralendung *-no* (*manusāno!* = Menschen!) honoris causa im Singular gebraucht wird: *Padrino* = reverende domine, seu domine pater.

Mit dem Kapitel über die Adjektiva, die flexiblen Numeralia und die Pronomina schließt der (viel kleinere) Teil über das Nomen; ein ausführlicherer Teil mit einigen guten Beobachtungen betrifft das Verbum.

In der Verbalflexion unterscheidet er vier Klassen nach dem Auslaut des Verbalstamms; a) der Stamm endet auf *a*: *baisa-tą̄* ich sitze, b) auf *ai*: *bārai-tą̄*, ich schreibe, c) auf *e*: *nide-tą*, ich schlafe, d) auf *i*: *sodi-tą̄*, ich suche. Durch Antritt eines Suffixes *-i* an den Stamm wird das Kausativum gebildet: *dhāva-tą̄*, ich laufe, *dhāvai-tą̄*, ich mache laufen.

Ausführlich wird die Flexion des Verbums *soditą̄* = ich suche und auch negativ *sodi-ną*, dann die Flexion der Hilfsverba *assą̄*, ich bin und *zātą̄*, ich werde und einiger unregelmäßiger Verba dargelegt und erklärt. Mit einer Abhandlung über das Adverbium, die Postposition und die Interjektion schließt die Formenlehre. Die Zahlwörter (und die Namen der Tage) sind am Schlusse der Handschrift beigefügt.

Den zweiten Teil der Handschrift bilden kurze syntaktische Anmerkungen, welche nach dem Muster der klassischen Sprachen ausgearbeitet sind, aber es finden sich unter ihnen einige feine Beobachtungen, z. B. über die Syntax des Subjektinstrumentals beim Participium perfecti: *Paulāna* (in der Handschrift steht irrtümlich *Paulanā*) *ghara bandilę* = Paulus erexit domum, oder über die Stellung derjenigen Wörter, die im Satze besondere Bedeutung haben. Natürlich muß er auch von der für das Marāṭhī und Kōnkaṇī idiomatischen Umschreibung des Verbums possum und von anderen für das Kōnkaṇī charakteristischen Konstruktionen sprechen.

Ein offenbar unvollendetes, nicht alphabetisch angeordnetes Wörterverzeichnis beschließt dieses, zweiunddreißig Seiten kleinster Schrift umfassende Werkchen.

Indische Dialektologie leidet wohl an keinem Überschuß an Arbeiten und auch Grierson weiß nicht viele Studien über das Goanese aufzuzählen. Mit Unrecht liegt also diese Handschrift unbenützt und hoffentlich wird sich auch unter den jetzigen schweren Verhältnissen ein Weg finden, Przikryls Werkchen der Wissenschaft zugänglich zu machen.

O B. M. Ab Hora, D. Gh.
abeuntes

De octo partibus Orationis & 1° de Nomine.

Sex sunt nomen declinationes rerum, quæ quolibet duabus in singulari, bis totidem in plurali tribus in flexionibus, sic ut genus, de casu nominandi format, de accusativo, posteriori vocandi, de ablativo, à quo in formantur genitivi, & dativus duplici certa exigentia syllabarum, id ex infra dictis patebit.

1ª Declinatio è fœmininis exeuntibus in ā vel â & ff. breve vel longum, vel in âi, quibusdam rarum a diem & longo, vel in y, vel ū pariter longum, quorum a inflexione, id ex/o.

| | Singul. | | Sing. | Sing. hus. apa | Sing. |
|---|---|---|---|---|---|
| 4. Tem. | 1. Vattā via. vel Calpānā cogitatio. | | Chorāi tripus | Polly. panis ex orizza | Bhālū. mulier fœmina. |
| | 2. Vatte. | Calpāne. | chorāye. | Pollye. | Bhāluel. |
| | Plus. | Calpāne. | Plus. chorāyo. | Plus. Pollis. | Plus. Bhāluo. |
| | 1. Vattō. | Calpāaā. | chorāyā. | Pollā. | Bhāluā. |
| | 2. Vattā. | | | | |

B. Longum (¯) literam in finalem denotat, & more Lusitanos ã sic (~) efferimus vlet.

2ª è masculinis in u breve & āu, ps neutrorum in ā, è i & û. id.

| | Sing. | Sing. | Sing. | Sing. | Sing. | Sing. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 6. Tem. | 1. Mora. pavo. | Matthāu | Lapis remedia | Ghārā. domus. | Rāzi. regnum | Tantri. orum. |
| | 2. Morā. | Matthāiā | tectum ex rami confertum. | Ghārā. | Rāzeā. | Tantriā |
| | Plus. | Plus. | | Plus. | Plus. | Plus. |
| | 1. Morā. | Matthāuā | | Ghārā. | Rāzeā. | Tantrā. |
| | 2. Morā. | Matthāā. | | Ghārā. | Rāzeā. | Tantrā. |

Sing 1. Dhānnu. arcus 2. Dhānnuā. Plus 1. Dhānnuā. 2. Dhannuā.

3ª è fœmininis, vel in Proprijs alterius gēris exeuntibus in i, breve ĵ̆tta sup. dicta, id.

| | Sing. | Sing. | Sing. | Sing. |
|---|---|---|---|---|
| 2da Tem. | 1. Bori. pomus arbor. | 2. Borȳ. Plus. 1. Burȳ | 2. Borȳ. | |
| | 1. Bori. | Bori. | Bori. | Bori. |
| | 2. Borī. | Borī. | Borī. | Borī. |

4ª è masculinis in o, & neutrorum in ē, seu em id.

| | Sing. | Sing. | Sing. | Sing. |
|---|---|---|---|---|
| 3. Tem. | 1. Combo. gallus vas. | Pāō. pes vel tibia | Tambo. masculum | Sunnē. canis. |
| | 2. Combā. | Pāeā | Tambiā | Sunneā. |
| | Plus. | Plus. | Plus. | Plus. |
| | 1. Combe. | Pāe | Tambie. | Sunny |
| | 2. Combā. | Pāeā. | Tambiā | Sunneā. |

Nota. exeuntia in io hujus declinationis eam inflectit id cattera in ca, & ovati mutat in a, vel â, ut hi quæ ex exemplo dato in Tambio.

5ª è fœmininis in u breve exceptis quibusdam proprijs masc. gēris id.

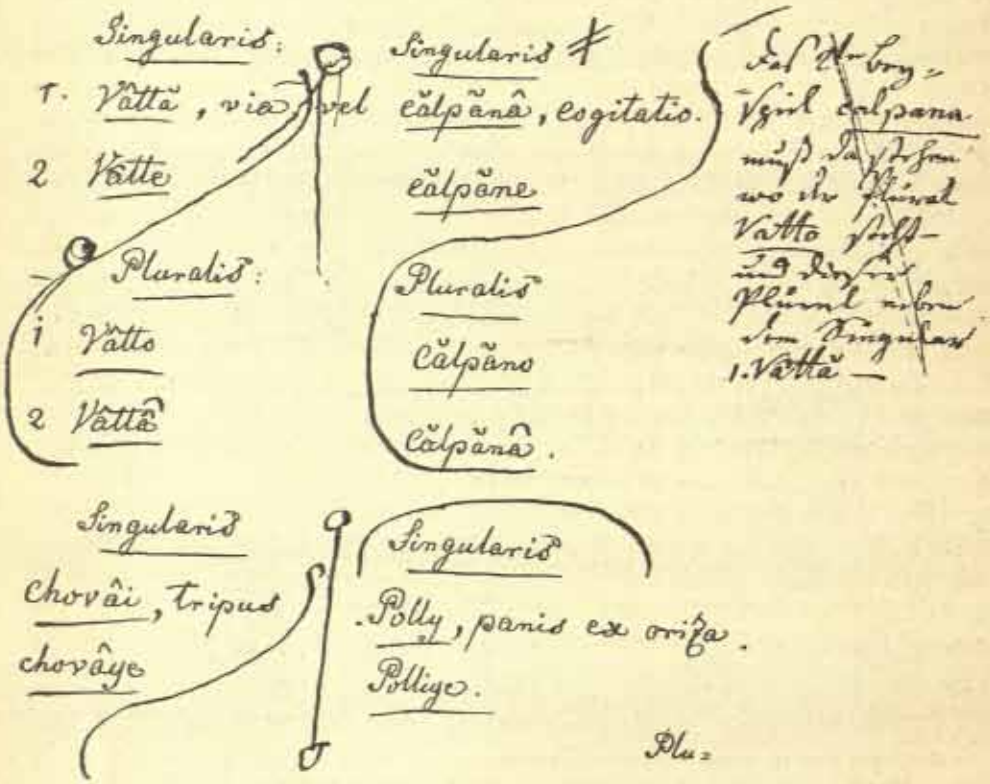
| | Sing. | Sing. |
|---|---|---|
| nona Tem. | 1. Ritu. mos sive consuetudo | 2. Ritū. Plus. 1. Ritū. 2. Ritū. |

6ª è masculinis in ār, y, & û, scilicet longum, utpote natalium cum inflexō. id.

| | Sing. | Sing. | Sing. |
|---|---|---|---|
| 3. Tem. | 1. Thānār. faber lignarius | 1. Bārzy. Sartor. | 1. Vellū. canna Indica mas. |
| | 2. Thānāiā. | 2. Bārzyā. | 2. Vellūā. Lusitanis Bambū mucho. |
| | Plus. | Plus. | Plus. |
| | 1. Thānār. | 1. Barzy. | 1. Vellū. |
| | 2. Thanārā. | 2. Barziā. | 2. Vellūā. |

Quidam indeclinabilia sunt; id: vārā genus nummi Indici Lusitanis. pardeo, vel xerafim. Sannāi. Magister legendi & scribendi. Santār proprium nomen mulieris. Alia plurali carent, id: Drame, eâ. sepellez, sive divitiæ. quæ ideo apud Indos sunt.

Carolus Przikryl: „Principia linguae brahmanicae" S. 2.




S. 9. der Abschrift von Przikryl's Principia linguae brahmanicae mit Dobrovský's Anmerkungen.

# THE PROBLEM OF THE AGE OF THE MAHĀBHĀRATA.

By

*Pavel Poucha.*

It is, I presume, now generally admitted that — in regard to the question of the age of the Mahābhārata — a single date does not exist, but that the date of each part must be determined separately, as Professor Dr. M. Winternitz says in his History of Indian Literature Vol. I p. 475. But as to the date of the final arrangement of the text there are two main opinions: W. Hopkins considers that the epic was practically completed by 200 A. D.,[1]) but Professor Winternitz' opinion is that its form as a whole was not reached until the fourth century A. D. It would certainly be important if we could find for the solution of this problem a new starting-point in the text itself.

My opinion is that this difficult question ought still to be examined from the standpoint of the occurrence of names of foreign nations in the Mahābhārata. One of these names, which seems to be very important in this respect, is that of the Tokharians, the *Tukhāra*, and its connection with the names of other nations mentioned in the Mahābhārata. Neither T. E. Pargiter[2]) nor J. Marquart[3]) has worked out the occurrence of this name in our epic for more precise determination of the age of those parts of the Mahābhārata where it is met with, although the latter scholar especially has thrown much light upon the problem of the Tokharians.

The name *Tukhāra* (or *Tuṣāra*),[4]) however, is found also in other texts, e. g. in the Pariśiṣṭa LI of the Atharvaveda, and in the Rāmāyaṇa (ed. Gorresio 1. 56, 3, ed. Schlegel 4, 44, 14). The occurrence of the name in t h e s e texts would be a serious objection and indeed a proof against the opinion I will proceed to give, if the evidence were not chiefly in favour

[1]) The Great Epic of India (1920), p. 398.

[2]) J. R. A. S. 1908, pp. 309 ff.

[3]) Ērānšahr (= Abh. Ges. Wiss. zu Göttingen, Ph.-h. Kl. N. F. Bd. III Nr. 2, 1899), p. 207.

[4]) This *ṣ* is the N.-W. Indian articulation of *kh*; the name has been evidently connected with *tuṣāra* „snowy" (cf. Marquart l. c. p. 239[6] f.); also the forms *Tuṣkāra*, *Tuḥkhāra* and even *Tukkhāra* are found, the latter with the signification „a horse from the land of the Tukhāras" in Bilhaṇa's Vikramāṅkadevacarita, XIIth century A. D. (cf. Böhtlingk's Wörterbuch). The *-u-* of these Indian renderings of a foreign name leads — as in Śaka *Ttaugara* (cf. Clauson J. R. A. S. 1931, p. 308) — to the conclusion I have elsewhere arrived at, that the Tokharic *o* was a sort of closed *o* very similar to *u*; therefore Uiguric *toγrï* must be read *tuγrï*, cf. also Armenian *T'uγarik'*.

of a late date of this Pariśiṣṭa, where not only the *Tukhāra*, but also the *Yavana* and *Śaka* are mentioned, and the regular Vaṃśastha and other ornate verses occur; always the word *dināra* is found in the Pariśiṣṭa XXXVI 26, 3 and the regularity of the passage where it is found is a proof of the later addition of these passages to the text.[1]) The word *dināra* is in this Parśiṣṭa of some interest as to the determination of the age of this work and of the Harivaṃśa, where it also occurs. *Dināra* ≤ *denarius*, the *Latin* name for a *Roman* gold coin, is traceable from 400 A. D. onwards in Gupta inscriptions; Roman gold coins were known in India in the first century A. D.[2]) But we must bear in mind that coined gold was always an imperial privilege reserved for the monarch. As long as the foreign rulers in the Punjab were viceroys of the Kushans, they issued no gold, but when they became independent, they struck their own coins. At this time knowledge of Greek disappeard; *Nahapāna's* coin legends (beginning of the second century A. D.) show that the Greek alphabet was becoming confounded with the Roman.[3]) This would show that in the second century A. D. the Roman influence was greater, and that at this time the word *dināra* was becoming more widely known.

As to the occurrence of the name *Tukhāra* in the Rāmāyaṇa, we are compelled to consider the fact that the whole of Book I cannot have belonged to the original work,[4]) and as to Book IV the word *Tukhāra* may be merely a later interpolation, for the Rāmāyaṇa reflects the civilization of Eastern India, and not the Western, so that the bards perhaps knew little of the west. But the Rāmāyaṇa was also in its present form towards the close of the second century A. D. The other works in which the name *Tukhāra* occurs are of later date.[5])

Side by side with the name *Tukhāra* there occur in the Mahābhārata — as we have seen already in the Atharvaveda Pariśiṣṭa — the names of *Yavana*, *Śaka*, and *Cīna*. This connection is very interesting, cf. MBh. II 1850:

*Śakās Tukhārāḥ Kaṅkāś ca Romāś ca śṛṅgino narāḥ*

(second half) and XII 2429:

*Śakās Tuṣārāḥ Kaṅkāś ca Pahlavāś ca-Andhra-Madrakāḥ*

(second half; in the first are mentioned the *Yavanāḥ Kirātā Gandhārāś Cīnāḥ* ...), MBh. VI 3297:

[1]) A. B. Keith in J. R. A. S. 1912, pp. 756, 764, 769.
[2]) Cf. Winternitz l. c. p. 464[2] with reference.
[3]) J. Kennedy, J. R. A. S. 1912, pp. 1002, 1017.
[4]) Winternitz l. c. pp. 496, 516.
[5]) E. g. in the Purāṇas (Bhāgavata, Viṣṇu, Matsya, Vāyu and Brahmaṇḍa), where we read that the land belonged to the *Tuṣāra* 7000 years, but probably 107 or 105 are meant, which could be possible in A. D. 260 (cf. F. E. Pargiter, The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age, pp. 72[15], 45 ff.).

*Tuṣārā Yavanāś caiva Śakāś ca saha cūlikaiḥ |*
*dakṣiṇaṃ pakṣam āśritya sthitā vyūhasya, Bhārata ||*

and VIII 3652:

*ugrāśca bhīmakarmāṇas Tukhārā Yavanāḥ Khaśāḥ |*
*dārvābhisārā Daradāḥ Śakā ramaṭha-Taṅgaṇāḥ ||*

MBh III 1990 f.:

*Pallavān Daradān sarvān Kirātān Yavanāñ Chakān ||*
*hāra- Hlaṇāṃś ca Cīnāṃś ca Tukhārān Saindhavāṃs tathā |*
*jāguḍān ramaṭhān Hlaṇān, strīrājyān atha Taṅgaṇān |*
*Kaikeyān Mālavāṃś caiva tathā Kāśmīrakān api ||*

and 12350:

*Cīnāṃs Tukhārān Daradāṃś ca sarvān deśān kulindrasya ca bhūriratnān |*
*atītya durgaṃ Himavat-pradeśaṃ puraṃ suvāhor dadṛśur ṇṛvīrāḥ ||*[1])

In Book II 1843 the *Śaka* are mentioned by the side of the *Cīna* and the *barbarān vanavāsiṇaḥ.*[2])

All the nations quoted in these passages were inhabitants of North-Western India. But what are more interesting are the connections *Śakās Tukhārāḥ, Tukhārā Yavanāḥ* (and *Cīnās Tukhārāḥ*), which with regard to the passage quoted in the A.-V. Pariśiṣṭa appear as a constant connection of these three (or four including the *Cīna*) nations. But still another observation may be stated on these passages.

If we count the frequency of these names, we arrive at the conclusion that while the *Tukhāra* are mentioned six times, the *Śaka* five times, — the *Yavana, Cīna* (and *Darada*) are mentioned only three times, others (e. g. the *Taṅgaṇa*) only once or twice. The *Tukhāra* and *Śaka* are the most frequently mentioned; we may conclude from this, that these two nations were, at the time of the composition of the passages quoted from the Mahābhārata, a very important factor in the North-Western part of India, and by no means a very little known people of the West or East Turkestan as Marquart and Pargiter were inclined to suppose.

[1]) These passages are quoted according to the *Mahābhārata* ... published ... by Pratapa Chandra Roy.

[2]) *Bhagadatta*, the *prāgjyotiṣadhipaḥ śūro Mlecchānām adhipo balī Yavanaiḥ sahito rājā Bhagadatto mahārathaḥ* of the same passage v. 13 is not neccesarily Ἀπολλόδοτος (Hopkins l. c. p. 394[1]), but may be Ἡλιοδῶρος, who was a follower of Vaiṣṇavism (cf. L. de la Vallée-Poussin, L'Inde aux temps des Mauryas..., p. 240), for the Mahābhārata gives at times the impression of a religious work dedicated to the worship of Viṣṇu (cf. Winternitz, l. c. p. 320).

But this statement leads us to two other questions: first, at what time were the *Tukhāra* in connection with the *Śaka* a powerful nation in North Western India, secondly, who were the *Cīna* and how connected with the *Tukhāra*. Because the answer to these two questions will help us to find the solution of the problem of the age of the composition not only of the passages quoted from the Mahābhārata, but I suggest of the whole essential part of the Mahābhārata, for these names occur in the Book II, III, VI, VIII and XII.

The *Tukhāra* are the well known Tokharians from Middle Asia, the Τόχαροι of the Greeks, the *T'u-huo-lo* (formerly *Ta-hia*) of the Chinese etc. They were conquered by the Yue-che,[1]) in the middle of the second century B. C.[2]) The Yue-che divided the kingdom of *Ta-hia* into five parts, the rulers of which had the title *hi-heou*.[3]) *Fan-Ye*, author of the annals of the Later Han (25—220 A. D.) says:[4]) "More than a hundred years later [after the conquest of *Ta-hia*] ... the hi-heou of the Kouei-chouang (Kushan), K'ieu-tsieu-k'io by name, attacked and overcame the other four hi-heou; he made himself a king; the name of his kingdom was Kouei-chouang (Kushan) ... K'ieu-tsieu-k'io died when over 80 years of age. His son Yen-kao-tchen (Wema Kadphises, [ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΟΗΜΟ ΚΑΔΦΙΣΗΣ of the coins]) succeeded him as king. He in his turn conquered T'ien-tchou (I n d i a) and appointed a regent to govern it. From this time the Yue-che became extremely p o w e r f u l. All other countries designate them Kouei-chouang (Kushan) after their king, but the Han call them Ta Yue-che, preserving their ancient appellation."

The T a Y u e - c h e o r K u s h a n s, the conquerors of N.-W. India, were probably a Scythian or Ś a k a tribe, as we may argue from the fact that the dialect of their coin legends is very intimately connected with that language found in Turkestan which Sten Konow calls Ś a k a.[5]) The *Śaka* of the Mahābhārata can therefore be the Ta Yue-che of the Chinese chronicle.[6])

We may suppose that the *Tukhāra* came to India as allies of their rulers the Yue-che in the time of or after the conquest of N.-W. India by

---

[1]) Jarl Charpentier, Z. D. M. G. 71. (1917), p. 353.

[2]) L. Bachhofer, Ostas. Zs. 14., p. 23 f.

[3]) = Chinese transliteration of *yabgu* "leader" a title of Awaric origin (P. Pelliot, T'oung Pao XVI, p. 689[5] f.), found also in the old Eastern Turkī dialects (cf. Ramstedt, J. S. F.-Ou. XXX, N. 12. O. 7., W. Radloff, Uigurische Sprachdenkmäler 22.[12]) and in the Kushana title ZAOOY = *jawu(ga)* etc. (Marquart, Ērānšahr p. 204[4]; Sten Konow, S.-B. B. A. W. 1916, II, p. 787 ff.).

[4]) Kennedy l. c. p. 675 f.; Bachhofer, l. c.

[5]) Cf. his Saka Studies (Oslo Etnografiske Museum, Bulletin 5, 1932) and elsewhere.

[6]) V. A. Smith, Z. D. M. G. 61 (1907), p. 421 already supposed that the Śaka kings of Punjab were of the same flesh and blood as the later Yue-che.

the Yue-che or Kushan conqueror Wema Kadphises, who reigned about 100—101 A. D.[1]) This supposition explains the fact that the Tokharians are so closely connected with the Śaka in all quoted texts.

The historic fact of the conquest of the Tokharians by the Ta Yue-che — Śaka, is corroborated from the linguistic point of view: substratic relations between the *Śaka* (and other Scythic dialects) and the *Tokharic* can be traced by comparison of the phonetic evolution etc. of both languages.

The *Cīna*, however, cannot mean another nation than the Chinese proper, by no means an Indo-Chinese tribe in the Himalayan tract, because, first, the Mahābhārata is a product of N.-W. India, and secondly, we can explain the close connection of the *Cīnās Tukhārāḥ* in MBh. III 1990 and 12350 (and *Śakāḥ-Cīnāḥ* in MBh. II) through linguistic research in the Tokharic loanwords in Chinese and Chinese words borrowed by the Tokharians.

Traces of contact show the Tokharic words B *aṅkwa* "Asa foetida", *arirāk* "myrobalon Terminalia chebula" and *miṭ* "honey" borrowed by the Chinese as *a-wei, ha-li-lo*[2]) and *mit*,[3]) and Chinese *li* "village", *mao* "tiger", *ying-wou-tsieu* "parrot", *ts'ing* "green, blue" and *t'eng* "love" (old *ts'iäng, d'uong*), borrowed by the Tokharians in the forms A B *rī* "town",[2]) B *mewiyo*,[3]) A *yāmutsi*,[4]) *tseṃ* and *tuṅk*.[5])

In summing up we may conclude: If it is certain — and I hope I have made it clear that it is — that the connection of the names *Tukhāra, Śaka, Yavana* is constant (we may explain this fact by the psychological rule that associated perceptions emerge as they have entered the mind), we may suppose that these quoted passages of the epic refer to the time when the great event in the political history of N.-W. India, the conquest of Wema Kadphises, whose army included the *Śaka, Tukhāra* (with *Cīna*) and *Yavana*, took place, and this was about the end of the first century A. D.; we have discovered in this way the limit *a quo:* these passages of the Mahābhārata must have been composed after the end of the first century A. D.

---

[1]) L. de La Vallée-Poussin, l. c. p. 370.
[2]) B. Laufer, T'oung Pao 1915, pp. 273 ff.
[3]) Archiv Orientální IV, pp. 79 ff., 90.
[4]) Cf. Soghdic **ēmūtsi*; Archiv Orientální V, pp. 88 ff.
[5]) As I shall prove in another paper, but of which there is no doubt.

# DIE BRACHMANEN INDIENS UND DIE GYMNOSOPHISTEN ÄGYPTENS IN DER APOLLONIOSBIOGRAPHIE DES PHILOSTRATOS.

Von

*Theodor Hopfner.*

Bevor Apollonios mit Damis und seinen übrigen Begleitern zu den indischen Weisen gelangte, genoß er durch drei Tage[1]) die Gastfreundschaft des Inderkönigs Phraotes in seiner Residenz Taxila (Takṣašilā).[2]) Da dieser König als Schüler der Brachmanen,[3]) sogar als Zögling ihres Hauptes Iarchas[4]) erscheint, ist er näher ins Auge zu fassen: Er lebte höchst einfach und anspruchslos[5]) und sein Palast war ohne Überladung, ohne Gefolge und Wachen und beherbergte nur einige Diener[6]) — für eine königliche Residenz in Indien eine Unmöglichkeit und somit eine Erfindung des Philostratos, der den König zum Philosophen pythagoreischer Richtung stempeln wollte; deshalb mußten nicht nur Säle und Hallen und der ganze Hof sehr einfach gehalten sein,[7]) sondern auch der König selbst mußte seinen Reichtum nur als Eigentum seiner Freunde und Feinde betrachten, den Frieden lieben, vor Apollonios keine goldene Mitra tragen wollen, Wein nur beim Opfer für den Sonnengott trinken, überhaupt kein Fleisch essen, sondern rein vegetarisch leben, obwohl er des Trainings wegen die Jagd pflegte.[8]) Als Pythagoreer soll ihn auch der Umstand charakterisieren, daß er sehr viel auf die Traumoffenbarung gab, über die er mit Apollonios weitläufig disputierte, wobei er nur die Träume zur Zeit des Morgengrauens als stichhaltig anerkannte und völlige Enthaltung vom Weintrinken forderte;[9]) pythagoreische, nicht indische Sitte ist es auch, daß dem König beim Schlafengehen ein Hymnos unter Flötenbegleitung gesungen wurde, damit er heilsame Träume habe.[10]) Er unterredet sich zwar zuerst mit Apollonios mit Hilfe eines Dolmetschers[11]) — wobei der gute Philostratos ganz vergaß, daß er sich den Apollonios der Kenntnis aller Sprachen hatte rühmen lassen[12]) —, dann aber spricht er mit ihm so geläufig griechisch, daß sich Apollonios verwundert[13]) und selbst bemerkt, daß es doch Lehrer der griechischen Sprache und Philosophie in Indien nicht gebe.[14]) Indeß, der König berichtet, daß ihn schon sein Vater griechisch erziehen ließ[15]) — warum aber, sagt er freilich

[1]) Vita Apollon. II 23. — [2]) II 20. — [3]) II 31. — [4]) II 41. — [5]) II 26/27. — [6]) II 25. — [7]) ibid. — [8]) II 26/27. — [9]) II 35/37. — [10]) II 34. — [11]) II 26. — [12]) I 19. — [13]) II 29. — [14]) II 29. — [15]) II 31.

nicht! Daher betreibt Phraotes nicht nur Gymnastik nach griechischer Weise, auch Speer- und Diskoswerfen,[1]) sondern kennt außer der griechischen Heroengeschichte[2]) auch die griechische Literatur: Denn er las Euripides' „Herakliden", just als er wie die Herakliden zur Herrschaft auf den Thron seines Vaters zurückkehren sollte![3]) Auch schreibt er seinen Empfehlungsbrief für Apollonios an seinen alten Lehrer Iarchas, das Haupt der Weisen, in griechischer Schrift und Sprache.[4]) Während also Phraotes als philosophisch gebildeter, humaner, philhellenischer und eigentlich griechischer Idealmonarch gezeichnet wird, wie ihn die zweite Sophistik sich so gerne ausmalte, erscheint der indoskythische Dynast, in dessen Reich „der Berg der Weisen" lag, als sein gerades Gegenteil: Er strahlt von Gold und Edelsteinen und „medischer Pracht",[5]) ist protzig, genußsüchtig, ein Fleischfresser und Weinsäufer,[6]) darum unphilosophisch und ungebildet;[7]) auch sagt er offen heraus, daß er die Griechen verachte.[8]) Er wird daher sowohl von den Weisen als auch von Apollonios sehr geringschätzig behandelt,[9]) bekehrt sich aber nach einer sehr anmaßenden, aber auch sehr platten Abkanzelung im Schulmeistertone durch Apollonios natürlich zu einer gerechteren Beurteilung der Griechen und des Griechentums.[10])

Es ist mit Händen zu greifen, daß Philostratos die Figur des Phraotes und seine Folie nur erfand, um mit dieser tendenziösen Schilderung eines Brachmanenschülers und Nichtschülers auf die Art und Weise vorzubereiten, wie er die Brachmanen selbst zu charakterisieren gedachte, zu denen Phraotes' Vater den Prinzen schon als zwölfjährigen Knaben in die Lehre gegeben haben sollte,[11]) während die Weisen sonst erst achtzehnjährige Jünglinge aufzunehmen pflegten.[12])

Von Taxila zog Apollonios zwei Tagreisen weit über das Schlachtfeld, auf dem Poros von Alexander d. Gr. besiegt worden war,[13]) an den Hydraotes (Rāwi), einen Nebenfluß des Akesines, und überschritt ihn,[14]) stieß dann auf die Denkmäler, die Alexander bei seinem erzwungenen Rückzuge aus Indien errichtet haben sollte, und gelangte an den Hyphasis (Bias), den östlichsten der Pendschabströme.[15]) Nachdem er über den Fluß gesetzt, überschritt er die Gebirgszüge auf seinem linken, östlichen Ufer, die der Kaukasos genannt werden, „der sich zum Roten Meer hinabzieht",[16]) und gelangte so in eine weite Ebene, deren zahlreiche Kanäle vom Ganges gespeist wurden.[17]) Vom Fuße jenes Gebirges, an dem die große Stadt Paraka lag,[18]) zog er vier Tagreisen weit durch eine

[1]) II 27. — [2]) II 37. — [3]) II 32, vgl. 29. — [4]) II 41. — [5]) III 26/27. — [6]) III 30. — [7]) III 26 ff. — [8]) III 31. — [9]) III 26 ff. — [10]) III 32. — [11]) II 31. — [12]) II 30. — [13]) II 42. — [14]) II 43. — [15]) II 43; vorher hätte er auch noch den Hydaspes (Behat oder Djalam) und den Akesines (Tschandrabagha) überschreiten müssen. Vgl. meinen Aufsatz „Apollonios von Tyana und Philostratos", Seminar. Kondakovianum IV (1931), p. 138/39. — [16]) III 4. — [17]) III 5. — [18]) III 9.

andere Ebene in ein Gebirgsland, wo die indischen Weisen hausten;[1]) diese wären demnach als jene brachmanischen Einsiedler aufzufassen, die in der Gegend des oberen Djamuna und Ganges lebten. Ihr eigentlicher Wohnsitz wird als ein Berg geschildert, kaum eine Stadie von einem Dorf entfernt und so hoch wie die Akropolis zu Athen und wie diese auf allen Seiten schroff abfallend und nach dem Willen der Weisen in eine Wolke gehüllt;[2]) am Aufstieg an der Südseite lag ein vier Klafter tiefer Brunnen, aus dem ein tiefdunkelblaues Licht bis zum Rande emporstieg und darüber im Sonnenschein des Mittags einen Regenbogen erzeugte, nahe dabei war ein Feuerkrater, aus dem eine bleifarbene Flamme ohne Rauch oder Dunst emporschlug, und endlich befanden sich dort auch noch zwei Gefäße aus schwarzem Stein, das Regen- und das Windgefäß.[3]) Wenn wir dann noch hören, daß die Weisen beim Gebet oder Hymnensingen zwei Ellen hoch in der Luft schwebten,[4]) bzw. vom Erdboden, den sie mit ihren Stäben senkrecht stießen, wie von einer Woge ebenso hoch in die Luft emporgehoben wurden,[5]) daß sie ihren Schatten nach oben warfen, von keinem Regen benetzt wurden, im Sonnenschein waren, wann sie es wollten, daß ihnen die Erde Quellen und Bäche aufsprudeln ließ[6]) und daß sie beim Mahle automatisch sich bewegende Dreifüße aus schwarzer Bronze bedienten,[7]) so könnte sich der Leser zu den Joghins und in das Wunderland Indien versetzt fühlen, wie es sich in den Sagen der Griechen gespiegelt haben mag. Aber es kommen gleich wieder Dinge, die uns stutzig machen müssen, da sie aus diesem schönen „indischen" Rahmen ganz herausfallen: Denn woher in aller Welt sollen denn die ältesten griechischen, nichtindischen oder ägyptischen Götterbilder der Athene Polias, des delischen Apollon, des Dionysos aus Limnai und des amykläischen Gottes auf den Berg der Weisen gekommen sein, die die Inder sogar auch noch auf griechische Weise verehrten, obwohl die Weisen von sich selbst wußten und sagten, daß sie die Mitte Indiens bewohnten?[8]) Unser Erstaunen aber wächst noch, wenn wir hören müssen, daß sogar alle Bewohner des Nachbardorfes[9]) und auch der Bote der Weisen[10]) griechisch sprechen, denn darauf, daß die Weisen selbst und ihr Haupt Iarchas geläufig griechisch parlieren, mußten wir nach dem über ihren Schüler Phraotes Gehörten schon gefaßt sein,[11]) ebenso darauf, daß Iarchas den Fremden sogleich in griechischer Sprache begrüßt[12]) und daß den Weisen griechisch sprechende indische Jünglinge als Schüler besonders lieb waren, da sie bei ihnen etwas in Sitte und Denkart Verwandtes fanden![13]) Wie bei Phraotes geht natürlich auch bei den Weisen mit der Kenntnis der griechischen Sprache auch griechische Bildung, bzw. Kennt-

[1]) III 10. — [2]) III 13. — [3]) III 14. — [4]) III 15. — [5]) III 17. — [6]) III 15. — [7]) III 27. — [8]) III 14. — [9]) III 12. — [10]) ibid. — [11]) III 36. — [12]) III 16. — [13]) II 31. —

nis griechischer Einrichtungen und Sitten Hand in Hand: Denn Iarchas kennt die homerische Heldengeschichte,[1]) macht den Griechen aber daraus einen Vorwurf, daß sie sich nur um die homerischen Helden kümmern, dagegen nicht um viel göttlichere Menschen, die Hellas, Ägypten und Indien hervorgebracht haben;[2]) die homerischen Helden nämlich, vor allem Achill verdienten Tadel, da letzterer wegen der Helena zu Felde zog und wegen der Briseis in Zorn geriet,[3]) auch Minos sei der Rüge wert, da er an Rohheit alle übertraf;[4]) dagegen müsse Tantalos gelobt werden, den die Griechen nicht achteten, da er gut und menschenfreundlich gewesen sei, indem er den Menschen neidlos am Nektar Anteil gewährte![5]) Hier spricht natürlich kein Inder zu uns, sondern Philostratos, der wie alle Sophisten der älteren und jüngeren Epoche Gefallen daran fand, allgemein bewunderte Heroen herunterzumachen und wenig beachtete oder irgendwie ungünstig beurteilte Gestalten der griechischen Sagengeschichte zu verherrlichen. In derselben Richtung bewegt es sich, daß Iarchas das Kollegium der zehn Kampfrichter zu Olympia, die Hellanodiken, tadelt, da sie durch das Los bestimmt wurden,[6]) während die Weisen selbst dadurch glorifiziert werden sollen, daß Phraotes berichtet, sie hätten dereinst den Herakles und Dionysos, als sie ihren Felsen bestürmten, mit Blitz und Donner zurückgeschlagen, ja Herakles habe damals sogar seinen goldenen Schild verloren, den die Weisen aufhoben und den Göttern weihten.[7]) Selbstverständlich durfte auch Alexander d. Gr. die Weisen nicht unterwerfen, denn er sei gar nicht einmal bis zu ihrem Lande vorgedrungen; was die Alexandergeschichte aber als indische Weise bezeichne, seien nur die Oxydraken, die Alexandern tatsächlich unterlegen seien; sie rühmten sich zwar der Weisheit, wüßten aber doch nichts Vernünftiges. Aber selbst wenn Alexander bis zu den Weisen vorgedrungen wäre, hätte er ihre Feste doch nicht erobern können, und hätte er auch tausend Achill und zehntausend Aias gegen sie geführt![8])

Denn Apollonios sagt vor Kaiser Domitian, daß er unter allen Menschen die Inder Phraotes und Iarchas allein für Götter und dieser Bezeichnung für wert erachte![9]) Den Grund hiefür sah er in ihrer Weisheit und Philosophie, die er als durchgebildet und von ihnen auf eine so erhabene und auf so göttliche Art dargestellt rühmt, daß er die Brachmanen für weise und glückselig halte.[10]) Da ferner Philostratos berichtet, Euphrates, der Sophist und Todfeind des Apollonios, habe diesen einen „Enthusiasten indischer Weisheit" genannt,[11]) so sind wir natürlich gewaltig gespannt, Näheres über diese wahrhaft göttliche Weisheit zu hören. Aber was hören wir dann! Zunächst: Die Inder schätzten die Selbsterkenntnis besonders hoch.[12]) Das ist nun an sich gewiß nichts so

[1]) III 19. — [2]) ibid. — [3]) III 20. — [4]) III 25. — [5]) ibid. — [6]) III 30. — [7]) II 33. — [8]) ibid. — [9]) VII 32. — [10]) VI 11. — [11]) VII 14. — [12]) III 18.

sehr Erstaunliches, zugleich aber auch nichts anderes als eine Übertragung der uralten delphischen Gnome Γνῶθι σαυτόν und auch einer der Leitsätze des Pythagoras, so daß sich schon hier angeblich Indisches als Griechisch-Pythagoreisches verrät. Bei Iarchas ist diese Selbsterkenntnis genau so wie bei Pythagoras ins Mystische gesteigert, d. h. sie erstreckt sich auch auf die Erkenntnis der eigenen oder einer fremden Persönlichkeit in früher durchlebten Daseinsphasen, denn sowohl die Inder als auch Pythagoras lehrten die Seelenwanderung. Daher berichtet Iarchas, er sei früher der Sohn des indischen Königs Ganges (!) gewesen,[1]) ein bei ihnen studierender indischer Jüngling, der homerische Held Palamedes[2]) — übrigens eine Lieblingsfigur der griechischen Sophistik — und Apollonios selbst Steuermann auf einem ägyptischen Handelsschiffe, was dieser als richtig bestätigt.[3]) Natürlich erzählt Iarchas dem Apollonios sogleich auch dessen ganzen Lebenslauf und alle Einzelheiten seiner Reise nach Indien, als wäre er ständig bei Apollonios gewesen.[4]) Weiter entpuppt sich Iarchas auch dadurch als Pythagoreer,[5]) daß er die Göttin der Gedächtnisstärke Mnemosyne am höchsten zu verehren erklärt und mitteilt, daß, wer bei den indischen Weisen Philosophie studieren will, zuerst auf die Güte seines Gedächtnisses geprüft werden muß.[6]) Pythagoreisch ist ferner auch die Pflege der Physiognomik, die die Inder angeblich auch auf die aufzunehmenden Jünglinge anzuwenden pflegten.[7]) Wenn schließlich Iarchas mit der Bemerkung, die Weisen seien keine Sklaven der Zahl und die Zahl für sie keine Sklavin,[8]) gegen die mystische Zahlenlehre des Pythagoras polemisiert, so spricht hier wieder der Sophist Philostratos zu uns und nicht der Inder.[9]) Jene Weisen waren aber auch äußerlich griechische Philosophen, denn sie trugen langes Haar wie die Lakedaimonier, Thurier, Tarentiner und Melier und alle, bei denen lakedaimonische Sitten herrschten[10]) um den Kopf eine weiße Binde, gingen barfuß und ihr Gewand aus Baumwolle glich einer griechischen Exomis, d. h. sie gingen fast so wie Apollonios selbst oder die Neupythagoreer. Dazu gehörten auch Ring und Stab.[11]) Philostratos sagt natürlich nirgends, daß es sich um verkappte Pythagoreer handelt, da er aber doch einen Schimmer des Glanzes, mit dem er die Weisen umkleidet, auf Pythagoras, den Liebling des Apollonios, fallen lassen will, so läßt er den Iarchas sagen, die Inder dächten über die Seele so, wie Pythagoras die Griechen und die Ägypter den Pythagoras gelehrt hätten;[12]) auch läßt er den Apollonios selbst sagen, daß die Weisheit von den Gymnosophisten Ägyptens und von den Weisen Indiens zu den Pythagoreern kam,[13]) ja an anderer Stelle deutet er an, daß die Philosophie des Pythagoras selbst auf die Inder zurückgehe,[14]) wie auch die

[1]) III 20. — [2]) III 21. — [3]) III 23. — [4]) III 16. — [5]) ibid. — [6]) II 30. — [7]) ibid. [8]) III 30. — [9]) Vgl. J. Miller, Philolog. 51 (1892) 144. — [10]) III 15. — [11]) ibid. — [12]) III 19. — [13]) VIII 7 m. — [14]) VI 11.

sonstige, allerdings sehr fadenscheinige Überlieferung den Pythagoras nicht nur mit den Ägyptern, sondern auch den Indern in Zusammenhang bringt.[1])

Indeß, mit obigen pythagoreischen oder pythagorisierenden Quisquilien ist der Born der „indischen" Weisheit noch nicht erschöpft. Iarchas spricht zunächst den tiefsinnigen Satz aus: „Nicht Unrecht tun ist noch nicht Gerechtigkeit!", [2]) weiter berichtet Apollonios, daß er die Seele des Achill an seinem Grabe in der Troas durch jenes Gebet beschwor, das die Inder an die Heroen, d. h. Totenseelen, zu richten pflegten,[3]) und daß ihn die Inder belehrt hätten, daß Ebbe und Flut im atlantischen Ozean durch unterirdische Winde erregt würden.[4]) Endlich aber kam es zu der philosophischen Hauptunterredung, in der Iarchas folgende Sätze zum Besten gab:[5])

1. Die Welt besteht nicht aus vier, sondern fünf Elementen, Erde, Wasser, Luft, Feuer, Äther; aus dem Äther werden die Götter geboren;
2. Die Welt ist ein Lebewesen;
3. Die Welt wird von einer Seele beseelt;
4. Die Welt ist ein Zwitter, der sich selbst befruchtet;
5. Die Welt gleicht einem Schiffe, das vom Schöpfergott und den Göttern gelenkt wird, die die einzelnen Teile der Welt regieren;
6. Götter gibt es im Himmel, im Meer, in den Quellen und Flüssen, aber nicht in der Unterwelt, denn diese ist überhaupt kein Teil des Weltalls;
7. Das Meer ist zwar kleiner als das Festland, denn dieses wird vom Meer umschlungen, das feuchte Element an sich aber ist größer als das Land, denn dieses wird von jenem getragen.

Abgesehen von dem Vergleich der Welt mit einem Schiffe, der übrigens der ägyptischen Vorstellungsweise entlehnt ist, schmecken diese Sätze nach Philosophischem; aber um ihretwillen mußte Apollonios wahrhaftig nicht bis nach Indien pilgern, sondern hätte den 1. Satz bei Aristoteles, den 3. Satz bei den Orphikern und die Sätze 2 und 4 bei Platon in seiner Studierstube zu Tyana oder Aigai nachlesen können, mag der Äther als Element tatsächlich auch in der indischen Philosophie eine gewisse Rolle spielen.[6]) Satz 7 klingt an den alten Thales von Milet an, so daß nur noch der Satz 6 bleibt. Als Beweis für die sonstige Weisheit seiner Inder bringt Philostratos nur noch eine Dämonenaustreibung, die wunderbare Heilung eines Lahmen und eines Blinden — eine Dublette zu den Heilungen durch Kaiser Vespasian im Sarapistempel zu Alexandria —,[7]) die

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Orient u. griech. Philosophie" (Beihefte zum Alten Orient IV), p. 4/5, 9 ff. — [2]) III 25, vgl. VI 21. — [3]) IV 16. — [4]) V 2. — [5]) III 34—37. — [6]) Nach Mitteilung meines Kollegen. Prof. Dr. Otto Stein. — [7]) Vgl. V 27 ff. u. Sueton, Vespas, 7; Tacit., Hist. IV 81; Cassius Dio LXVI 81 u. Zonaras XI 17.

Heilung einer Frau, die an habituellem Abortus litt, und von Kindern, die sonst der Trunksucht verfallen gewesen wären;[1]) letzteres Mittel (Eulenеier) kennt aber schon Plinius[2]) als Rezept eines Horos, also jedenfalls eines Ägypters.

Da nun Philostratos zweifellos selbst merkte, daß seine eigene philosophische Bildung nicht ausreichte, seine Inder wirklich Wertvolles lehren zu lassen, so verfiel er auf ein sehr bequemes Auskunftsmittel: Er berichtet nämlich von „geheimen Verhandlungen der Inder mit Apollonios, an denen Damis nicht teilnehmen durfte" und bei denen sie dem Apollonios jedenfalls die Quintessenz ihrer Weisheit über Mantik, astrologische Weissagung, Opfer und Gebete an die Götter verzapften.[3]) Daran schließt sich ein sehr plattes Loblied auf die Mantik, namentlich auch auf die zu Heilzwecken, wie sie Asklepios und die Asklepiaden betrieben,[4]) und endlich erzählt derselbe weise Iarchas dem Apollonios allerhand alberne Fabeln über das indische Wundertier Martichoras, über das Goldwasser, über gewisse Steine, die andere Steine anziehen, über die Trogodyten, Pygmäen, Schattenfüßler, die goldgrabenden Greife und über den Vogel Phoenix,[5]) d. h. Mirabilia, die sich Philostratos aus verschiedenen griechischen Schriftstellern, von Herodot angefangen, zusammenlas.

Von diesen Weisen, die — wie Iarchas sehr bescheiden selbst sagt[6]) und wie wir eben auch gelesen haben — „alles wußten", reiste Apollonios nach viermonatigem Aufenthalt ab,[7]) denn er hatte sich bei ihnen von etwa August bis November des Jahres 45 n. Chr. aufgehalten.[8]) Der Besuch der ägyptischen oder äthiopischen Gymnosophisten aber erfolgte — wenigstens nach der Darstellung des Philostratos[9]) — erst i. J. 70 n. Chr., d. h. erst 25 Jahre später. Apollonios selbst berichtet,[10]) er wollte sie besuchen, um ihre Weisheit mit der indischen zu vergleichen, doch heißt es an anderer Stelle,[11]) daß die ägyptischen „Theologen" ihn gebeten hätten, sie zu besuchen, da er in Alexandria und Unterägypten höchlichst bewundert wurde. Sie wohnten angeblich südlich von Hiera Sykaminos.[12]) Über die groben geographischen Schnitzer und Konfusionen bezüglich dieser Reise und des Wohnortes der Weisen, habe ich früher gehandelt.[13]) Das Haupt dieser ägyptischen Weisen hieß angeblich Thespesion,[14]) was ein gut griechischer Name ist; er erscheint wie die Inder mit griechischen Verhältnissen vertraut, aber im Gegensatz zu diesen nörgelt er, so an der öffentlichen Geißelung der Jünglinge und an der Fremdenvertreibung in Sparta und an anderen lakedaimonischen und griechischen Einrichtungen, über die dieser „Ägypter" echt sophistisch des Langen und Breiten

[1]) III 37—40. — [2]) Hist. nat. XXX 145 u. Philostrat., Imag. II 17, 8. — [3]) III 41. — [4]) III 42, 44. — [5]) III 45—49. — [6]) III 18. — [7]) III 50. — [8]) Vgl. meinen Aufsatz „Apollon. v. Tyana u. Philostrat.", a. a. O., p. 139. — [9]) Vgl. V 13, VI 2 ff. u. den Aufsatz, p. 142—188. — [10]) V 37. — [11]) V 24. — [12]) VI 1—22. — [13]) Vgl. den Aufsatz, p. 143, Anm. 39/40. — [14]) VI 10.

schwätzt.[1]) Auch spricht er über die Spiele zu Delphi und Olympia, über das delphische Orakel des Apollon und sein ursprünglich so kleines und primitives Tempelchen[2]) und kennt auch die allegorische Erzählung des alten Sophisten Prodikos „Herakles am Scheidewege".[3]) Hier zeigt sich überall eine gehässige Einstellung zum Griechentum. Angeblich hatten diese Ägypter die Griechen auch bei dem indoskythischen König, der über die indischen Weisen gebot, verleumdet[4]) und diesem selbst ihre ungünstige Meinung über die Hellanodiken in Olympia beigebracht.[5]) So soll auch motiviert werden, wieso Thrasybul, der Sendbote von Apollonios' Todfeind Euphrates, diese Nacktweisen so leicht gegen Apollonios einnehmen konnte;[6]) übrigens bezeichnet Apollonios den Euphrates vor Domitian deshalb selbst sehr gehässig als Ägypter.[7])

Mit dieser angeblichen feindseligen Gesinnung der ägyptischen Weisen gegen das Griechentum geht ihre gleiche Animosität gegen Inder und Indertum, namentlich gegen die Weisheit und Philosophie der Inder, Hand in Hand. So vergleicht Thespesion die Weisheit der Ägypter mit der harten herben Tugend bei Prodikos, die Weisheit der Inder aber mit der geschminkten, aufgeputzten Hetäre bei demselben.[8]) Denn die indischen Weisen lockten die Leute durch Zauberkunststücke an, was die Ägypter selbst verschmähten, obwohl auch sie derartige Gaukeleien verstünden, und zum Beweis befahl Thespesion einer Ulme, den Apollonios zu begrüßen, was diese auch sogleich mit menschlicher Stimme tat![9]) Er spricht ferner verächtlich von den „Fabeleien der Inder".[10]) Apollonios selbst nimmt in seiner Rede vor Domitian auf diesen angeblichen Gegensatz zwischen Ägyptern und Indern Bezug, indem er sagt:[11]) „Die Ägypter wissen an der Lehre der Inder vieles auszusetzen und tadeln besonders deren Ansichten vom praktischen Leben; was die Inder aber vom Weltschöpfer lehren, das erkennen sie vollinhaltlich an und haben es, obwohl es indische Doktrin ist, doch in ihre eigene Lehre aufgenommen. Diese Lehre aber kennt Gott als den Urgrund der Entstehung und des Seins aller Dinge und zwar, weil er gut ist." Indeß gehört dieser Satz in Wahrheit nicht den Indern, sondern er ist gut griechisch und zwar platonisch. Mit Rücksicht auf diese angeblichen Worte des Apollonios sagt Philostratos selbst,[12]) daß die Lehren über die heiligen Gebräuche bei den Äthiopiern — d. h. bei seinen ägyptischen Weisen — und bei den Indern dieselben seien, denn viel Indisches inspiriere auch den Nil. Trotzdem ist die Feindseligkeit der Ägypter gegen die Inder zu Tage liegend und wir erfahren auch den Grund dieser, gewiß nur von Philostratos erfundenen Einstellung: Iarchas belehrt[13]) nämlich den Apollonios, daß die Äthiopier ursprünglich zur Zeit des Königs Ganges(!) in Indien lebten, als es über-

[1]) VI 20. — [2]) VI 10. — [3]) ibid. — [4]) III 32. — [5]) III 30. — [6]) VIII 7 1. — [7]) VI 10. — [8]) VI 10. — [9]) ibid. — [10]) ibid. — [11]) VIII 7 g. — [12]) VI 1. — [13]) IV 20.

haupt noch kein Äthiopien südlich von Ägypten gegeben habe; sie hätten aber diesen guten, edlen König umgebracht, worauf sie die Götter solange mit allerlei Unglück straften, bis sie die Mörder der Erde geopfert hatten. Vom Zorn der Erde verschlagen (und nach Äthiopien gelangt) hätten sie aufgehört, der indischen Philosophie zu huldigen.[1])

Apollonios selbst steht natürlich mit seinem ganzen Herzen auf Seiten der Inder gegen die Ägypter, mag er den Thespesion einmal[2]) auch „edel" nennen und ihn zusammen mit Phraotes, Vardanes, dem König von Babylon, und dem „göttlichen" Iarchas als seinen Freund bezeichnen, zu dem er sich in äußerster Not flüchten könnte. Ansonsten aber sagt Apollonios-Philostratos klipp und klar: „Die ägyptischen Weisen stehen den Indern an Weisheit so weit nach, als sie den (gewöhnlichen) Ägyptern an Weisheit voraus sind",[3]) und „Die Philosophie ist indischen, nicht ägyptischen Ursprungs und die Ägypter sind nicht die wahren Väter der Philosophie, sondern nur ihre angenommenen"; deshalb sei Apollonios auch früher zu den Indern als zu den Ägyptern gereist.[4]) Hier liegt es auf der Hand, daß Apollonios, oder eigentlich natürlich Philostratos, die gerade damals allgemein hochgefeierte Theosophie der Ägypter, die, unter dem Namen des Gottes Hermes Trismegistos gehend, als tiefsinnigste Gottesgelahrtheit bewundert wurde,[5]) zu Gunsten der sogenannten indischen Theosophie herabsetzt, für die die Gönnerin des Sophisten, die Kaiserin Iulia Domna, offenbar ein Faible hatte. Wir hören aber auch, warum Apollonios angeblich die Weisheit der Ägypter so schlecht beurteilte, denn er rückt ihnen zunächst vor, daß sie keine Einsicht in die früheren Lebensphasen der Menschen hatten, wie die einfältige Geschichte über eine frühere Lebensform des Timasion dartun soll,[6]) dann sind sie nicht im Stande, einen geilen Satyr, der in ihrer Nachbarschaft Weiber vergewaltigte und tötete, unschädlich zu machen, was dem Apollonios selbst natürlich spielend leicht gelang,[7]) und endlich sah er sogar in ihrer durch die Not erzwungenen, nicht aus Prinzip gewählten Nacktheit ein Zeichen ihrer Minderwertigkeit.[8]) Schon in Alexandria tadelte er ferner die blutigen Opfer für Sarapis und andere ägyptische Götter und machte sich auch über einen ägyptischen Priester „als in göttlichen Dingen Unwissenden" deshalb lustig, da er von der Divination aus der Flamme und dem Dampf verbrennenden Weihrauchs nichts verstand, die Pythagoras und die Pythagoreer, d. h. auch Apollonios selbst, besonders hoch schätzten. Als aber jener Priester ihn fragte, wer es wohl wagen könne, den ägyptischen Kult reformieren zu wollen, entgegnete Apollonios: „Jeder Weise ist ermächtigt dies zu tun, der aus Indien kommt!"[9]) Die ägyptischen Weisen aber fragte

[1]) VI 11. — [2]) VII 14. — [3]) VI 6. — [4]) VI 11. — [5]) Vgl. meinen Aufsatz, Orient. u. griech. Philosophie, a. a. O., p. 71 ff. u. „Griechische Mystik" (Leipzig 1922) p. 26/29. — [6]) VI 5. — [7]) VI 27. — [8]) VI 8. — [9]) V 25.

er höhnisch, warum sie denn ihre Götter in Tiergestalt, oder wenigstens mit Tierköpfen versehen, verehrten und trieb seinen Spott, da Thespesion — der landläufigen Auffassung jener Zeit auch unter den Griechen entsprechend — gerade hierin einen besonders tiefen Sinn der ägyptischen Philosophie sehen wollte.[1]) Dann berichtet Philostratos noch von einem Zwiegespräch über das Wesen der Gerechtigkeit, das mit der Feststellung endete: „Gerecht ist nicht der, der Unrecht meidet, sondern der, der Recht tut und auch andere bestimmt, vom Unrecht abzulassen."[2]) Zum Schlusse heißt es dann: „Nachdem Apollonios noch mit den ägyptischen Weisen über die Seele und ihre Unsterblichkeit und über die Natur in platonischer Weise gesprochen hatte, verließ er diese Weisen."[3])

Und nun das Fazit unserer Untersuchung: Jeder Unvoreingenommene, der das oben Dargestellte in seiner Gesamtheit auf sich wirken läßt, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß diese sogenannten indischen und ägyptischen Weisen nichts anderes als Windbeutel sind, die das Gehirn eines seichten griechischen Sophisten ausheckte, und daß sie die Bewunderung wahrhaftig nicht verdienen, die ihnen auch noch heutzutage Theosophen und Anthroposophen entgegenzubringen geneigt sind.

---

[1]) VI 19. — [2]) VI 21, vgl. III 25. — [3]) VI 22.

# ZU DEM EID BEI DEN ALTEN ARABERN.

Von

*Tadeusz Kowalski.*

## 1.

Trotz J. Pedersen's grundlegender Arbeit über den Eid bei den Semiten,[1]) der wir die Aufklärung über die wichtigsten Erscheinungen auf dem betreffenden Gebiet auch bei den Arabern verdanken, liefert die Prüfung älterer arabischer Quellen noch immer eine Fülle von interessanten Einzelerscheinungen, die uns die Institution des Eides bei den alten Arabern in ihren vielfachen Verzweigungen beleuchten.

In den nachstehenden Zeilen soll nun eine kleine Anzahl von gelegentlich gesammelten Materialien ohne jedweden Anspruch auf Vollständigkeit und systematische Behandlung angeführt und besprochen werden. Die angeführten Belegstellen stammen meistenteils aus der altarabischen Poesie, die, wie wir es wissen, kein mechanisches Spiegelbild der damaligen Wirklichkeit ist, sondern in der Darstellung des altarabischen Lebens ihren eigenen Stil aufweist. Daher wäre es vom methodologischen Gesichtspunkte vielleicht richtiger, von dem Eid in der altarabischen Poesie zu sprechen, als von dem Eid bei den alten Arabern, wenigstens soweit es sich um nur bei den Dichtern belegte Erscheinungen handelt. Da ich mich aber nicht ausschließlich auf die Poesie beschränke und da zugestanden werden muß, daß der Abstand zwischen Poesie und Leben bei den alten Arabern viel geringer ist, als man es sonst findet, so dürfte der Titel der vorliegenden Abhandlung nicht unberechtigt erscheinen.

## 2. Schwüre bei den heidnischen Gottheiten.

Eine Anzahl derartiger Schwüre hat bereits Wellhausen in den *Resten arabischen Heidentums*[2]) angeführt und besprochen. Seine Belege stammen größtenteils aus dem *Kitāb al-'aṣnām* von Ibn al-Kalbī, das uns nunmehr in der von 'Aḥmed Zekī Paša veranstalteten, vollständigen Ausgabe vorliegt.[3]) Zufälligerweise erhaltene Verse altarabischer Dichter mit Schwüren bei den heidnischen Gottheiten scheinen überhaupt eine der

[1]) Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam.* Straßburg 1914.

[2]) Ich zitiere nach dem Neudruck der zweiten Ausgabe, Berlin und Leipzig 1927.

[3]) Zweite Ausgabe, Kairo 1343 H = 1924 D.

wichtigsten Quellen des Ibn al-Kalbī gebildet zu haben. Das bei ihm vorhandene Material möge hier kurz zusammengestellt werden.

Einen Eid bei der Göttin *Manāt* schwört ʿAbd al-ʿUzzā b. Wadīʿa aus dem Stamme Muzaina:[1])

إِنِّي حَلَفْتُ يَمِينَ صِدْقٍ بَرَّةً * بِمَنَاةَ عِنْدَ مَحَلِّ آلِ الْخَزْرَجِ

„ich schwöre fromm einen wahrhaften Eid bei der *Manāt* (,die) bei der Niederlassung der al-Ḫazraǧ (verehrt wird).[2])

Bei *al-Lāt* und den Opfersteinen *('anṣāb)* schwört al-Mutalammis in seinem berühmten, sich gegen den laḫmidischen Herrscher ʿAmr b. al-Mundir wendenden Gedicht.[3]) Ebenso schwört 'Aus b. Ḥaǧar bei *al-Lāt* und *al-ʿUzzā*, gleichzeitig aber auch bei Allāh, „der größer ist als jene".[4]) Bei den drei weiblichen Gottheiten *al-Lāt, al-ʿUzzā* und *Manāt* zugleich sollen die heidnischen Ḳuraiš geschworen haben,[5]) die betreffenden Verse aber machen den Eindruck eines späteren, vom Koran abhängigen Machwerkes. 'Abū Ǵundub al-Huḏalī erwähnt einen „ernsten, schweren Eid bei den Wipfeln derjenigen, die die Wipfel von Suḳām als unverletzbar erklärt hat".[6]) Es handelt sich dabei um die Göttin *al-ʿUzzā* und den ihr geweihten, heiligen Hain namens Suḳām.[7]) Einen ganz eigentümlichen Eid „bei dem Herrn der glückseligen *ʿUzzā* und bei Allāh, vor dessen Haus Sarif liegt"[8]) finden wir bei dem 'auṣitischen Dichter Dirham b. Zaid (bzw. Jazīd[9]) b. Ḍubaiʿa. Allerdings ist die Erwähnung der Gottheit angesichts einer stark abweichenden Lesart in K. al-'aġānī[10]) recht zweifelhaft.

Schwüre bei *al-'Uḳaiṣir* hat ebenfalls Wellhausen in seinen *„Resten'* S. 62 ff. mitgeteilt. Der beachtenswerte Vers des Fezāriten ar-Rabīʿ b. Ḍabuʿ[11]) steht im *K. al-'aṣnām* 39, 2. Bei den Kleidern des *al-'Uḳaiṣir* schwört der Südaraber aš-Šanfarā.[12])

---

[1]) *K. al-'aṣnām* 14, 8; vgl. Wellhausen, *Reste* 26. Der Autor des Verses ist nicht ganz sicher.

[2]) Al-Ḫazraǧ werden hier als Repräsentanten der ganzen, von den Stämmen al-'Aus und al-Ḫazraǧ bewohnten Oase Jaṯrib genannt.

[3]) Ed. K. Vollers 2, 1; vgl. die dort angeführte Literatur. *K. al-'aṣnām* 16, 12 u. 43, 3.

[4]) Dīwān ed. R. Geyer 11, 2. *K. al-'aṣnām* 17, 9.

[5]) *K. al-'aṣnām* 19, 4.

[6]) *K. al-'aṣnām* 19, 13, vgl. Wellhausen, *Reste* 35.

[7]) Vgl. Jāḳūt III 100.

[8]) *K. al-'aṣnām* 19 ult., vgl. Wellhausen, *Reste* 35 u. Anm. 1.

[9]) Vgl. die Anmerkungen in der neuesten, kritischen Ausgabe des K. al-'aġānī Bd. III (Kairo 1929) S. 21.

[10]) 1. Ausg. II 168, 4; 3. Ausg. III 21, 6.

[11]) So scheint die richtige Form des Namens zu lauten, vgl. Lisān al-ʿA. V 368, 1; Ḫizānat al-'adab III 308, 5 ff. (vollständiger Name).

[12]) *K. al-'aṣnām* 39, 4, vgl. Wellhausen, *Reste* 62.

'Umaiia b. al-'Askar[1]) erwähnt zwei schwärzliche Hirten, die bei *Nuhum* (= *Nuhm*), einer Gottheit der Muzaina, schwören.[2])

Bei *'Ā'im*, angeblich einer Gottheit der 'Azd as-Sarāt schwört der Ṭā'īt, Zaid al-Ḫail.[3])

Unter den bei Ibn al-Kalbī nicht vorhandenen Versen, die Schwüre bei den heidnischen Gottheiten enthalten, verdient ein Fragment unsicheren Ursprungs, das Geyer seinem *Dīwān von al-'Aʿšā* als № 171 einverleibt hat, besondere Beachtung. Die betreffenden Verse lauten bei ihm folgendermaßen:

حلفت بالملح والرماد وبالعزى وباللات تسلم الحلقه

حتى يظل الهمام منجدلاً ويقرع النبل طرة الدرقه

Geyer übersetzt den ersten Vers:[4]) „ich schwöre bei dem Salz und bei der Asche und bei der *'Uzzā* und der *Lāt*, die den Kreis (der Opfernden) heiligt", was meines Erachtens unrichtig ist. Wir müssen mit Lisān XI 347, Tāǵ VI 320 und Ḥizāna III 218 anstatt تُسْلِمُ — تَسْلِمُ lesen und übersetzen:

„ich schwöre bei dem Salz und der Asche und bei der *'Uzzā* und der *Lāt:* wir werden den Ring nicht eher auflösen, als bis der Fürst niedergestreckt daliegt und der Pfeil gegen den Rand des Lederschildes anprallt."[5]) Über die kultische Rolle von Salz und Asche in den Schwüren vergleiche man Geyer, *Waddī Huraiʿrata* 187, Anm. 2, wo die betreffende Literatur zusammengestellt ist.

### 3. Schwüre bei den Wallfahrtsorten und den Ḥaǵǵzeremonien.

Bereits Pedersen hat die Wichtigkeit der Rolle, die die Wallfahrtsorte, namentlich die Ka'ba mit ihrem Zubehör, in den Formeln der arabischen Schwüre spielen, erkannt und an zahlreichen Beispielen gezeigt.[6]) Die überaus häufigen Erwähnungen von heiligen Orten und von Opfern in den Schwurformeln hält er für eine Reminiszenz der Rolle, die dem Orte und dem Opfer beim Eide zukommt. Seinen Belegstellen mögen noch einige Zitate hinzugefügt werden, darunter auch solche, in denen bei dem „Herrn" des heiligen Ortes und der Opfertiere geschworen wird.

[1]) So, nicht al-'Aškar, vgl. *K. al-'aṣnām* 40, 4 und Anm. 3.
[2]) Vgl. Wellhausen, *Reste* 58.
[3]) *K. al-'aṣnām* 40, 9, Wellhausen, *Reste* 66.
[4]) *Zwei Gedichte von al-'Aʿšā* II 187, 6—7.
[5]) Nach anderer Variante: als bis der Edle im Staub daliegt und der Ḳail (mit seinem Blut) die Handhabe des Lederschildes färbt.
[6]) Op. cit. p. 161/2.

Einfach „bei dem Haus Gottes“ (وَبَيْتِ اللّٰهِ) schwört al-'A'šā 59, 3. Weniger klar ist bei ihm der Eid (28, 17):

لَعَمْرُ الَّذِي حَجَّتْ قُرَيْشٌ قَطِينَهُ

der etwa so übersetzt werden kann: „bei dem Leben desjenigen, dessen Mitbewohner die Ḳuraiš im Ḥaǵǵ besuchen“.[1]) Ich glaube, daß mit قَطِين die heiligen mekkanischen Tauben gemeint sind, deren es in den Schwüren auch sonst Erwähnung geschieht[2]) und die nach Lisān XVII 222, 7 ausdrücklich قَوَاطِنُ مَكَّةَ genannt werden.

Einen poetisch schön ausgeschmückten Eid von diesem Typus finden wir bei an-Nābiǵa aḏ-Ḏubiānī *(Nâbiga inédit,* von H. Derenbourg, № 58, 32/3):

حَلَفْتُ بِمَنْ تُسَاقُ لَهُ الْهَدَايَا * عَلَى التَّأْوِيبِ يَعْصِمُهَا الدَّرِينُ

بِرَبِّ الرَّاقِصَاتِ بِكُلِّ سَهْبٍ * بِشَعْثِ الْقَوْمِ مَوْعِدُهَا الْحَجُونُ

„ich schwöre bei demjenigen, dem die Opfertiere in Eilmärschen zugetrieben werden, die (nur) Trockenfutter (vor dem Umkommen) bewahrt; bei dem Herrn der über manche Wüste mit wirrhaarigen Leuten (= Pilgern) trabenden (Kamelinnen), deren Treffpunkt al-Ḥaǵūn[3]) bildet“.

Demselben Typus von Eid begegnen wir auch später, so z. B. bei dem frühumajjadischen al-Farazdaḳ (Naḳā'iḍ ed. Bevan LXXI, 1):

حَلَفْتُ بِرَبِّ مَكَّةَ وَالْمُصَلَّى * وَأَعْنَاقِ الْهَدِيِّ مُقَلَّدَاتِ

„ich schwöre bei dem Herrn von Mekka und bei dem Gebetsort[4]) und bei den mit Bändern geschmückten Hälsen der Opfertiere“. „Bei Allāh, dem (Herrn) des *al-masǵid al-ḥarām* und dessen, was von einem jemenischen Stoff ganz verhüllt ist, mit (Besatz aus kostbarem) Leinenzeug (= bei der Ka'ba)“ schwört Ḳais b. al-Ḥaṭīm in seiner bekannten, im allgemeinen noch aus vorislamischer Zeit stammenden Ḳaṣīde.[5])

[1]) Anders Geyer, *Waddi' Hurairata* 211, Anm.
[2]) Pedersen, op. cit. 162, Anm. 1.
[3]) Ein Berg bei Mekka, vgl. Jāḳ. II 215.
[4]) Damit ist nach dem Scholion die Moschee von Mekka gemeint.
[5]) Dīwān 5, 14; zu der Bedeutung von خَنِيفٌ '(kostbares) Leinenzeug' vgl. die Besprechung von Nöldeke in der ZA XXIX (1914) 210/11.

Sehr oft wird in den Schwurformeln der östlich von Mekka gelegene Ort Minā erwähnt, der bekanntlich in den Ḥaǵǵzeremonien eine wichtige Rolle spielt.[1]) So schwört Kalḥab b. Šu'būb al-'Asadī:[2])

فَأُقْسِمُ بِالْبَيْتِ الْمُحَرَّمِ مِنْ مِنًى * إِلَيْهِ بِرَ صَادِقٍ حِينَ يُقْسِمُ

„so schwöre ich bei dem geweihten Haus von Minā, den Schwur eines Mannes, der fromm und wahrhaftig ist, wenn er schwört". Einen poetisch ausgeschmückten Eid bei dem „Herrn der nach Minā eilig trabenden Reittiere (der Pilger)" finden wir bei al-'A'šā 15, 30—31:

حَلَفْتُ بِرَبِّ النَّاقِصَاتِ إِلَى مِنًى * إِذَا مُخْرِمٌ جَاوَزْتَهُ بَعْدَ مُخْرِمِ

ضَوَامِرَ خُوصًا قَدْ أَضَرَّ بِهَا السُّرَى * وَطَابَقْنَ مَشْيًا فِي السَّرِيحِ الْمُخَذَّمِ

„ich schwöre bei dem Herrn der nach Minā trabenden (Reitkamelinnen), wenn du einen Bergvorsprung nach dem anderen passierst, (— die da traben) abgemergelt, mit tiefliegenden Augen, angegriffen von dem Nachtritt, indem sie in (ihren) mit Riemen angebundenen Hufsohlen vorsichtig schreiten".

وَالرَّاقِصَاتِ إِلَى مِنًى فَالْغَبْغَبِ „bei den nach Minā und nach al-Ġabġab[3]) trabenden Reitkamelinnen" schwört Nuhajka al-Fazārī in einem an ʿĀmir b. aṭ-Ṭufajl gerichteten Gedichte.[4])

Bei den Stationen von Minā und der dort ausgeführten Zeremonie des Kopfscherens schwört Zuhajr 14, 6 (ed. Ahlwardt = Landberg S. 94):

فَأَقْسَمْتُ جَهْدًا بِالْمَنَازِلِ مِنْ مِنًى * وَمَا سُحِقَتْ فِيهِ الْمَقَادِمُ وَالْقُمَلُ

„so schwöre ich feierlich bei den Stationen von Minā und bei der Stelle, wo die Vorderhäupter und die Läuse abgeschabt werden."[5])

Nach Ibn al-Kalbī lautet die erste Vershälfte حَلَفْتُ بِأَنْصَابِ الْأُقَيْصِرِ جَاهِدًا „ich schwöre feierlich bei den Opfersteinen des 'Uḳajṣir". Wellhausen hält diese Lesart für die ursprünglichere und erklärt die Erwähnung der Stationen (Lager) von Minā als eine spätere, islamische Korrektur.[6]) Wenn

[1]) Vgl. den Artikel *Minā* von Fr. Buhl, *Enz. d. Isl.* s. v.

[2]) *The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama*, ed. Storey 124, 7.

[3]) Nach Jāḳ. III 772 ein Opferplatz bei Minā, es gibt aber auch andere, davon abweichende Angaben. Vgl. Wellhausen, *Reste* 103.

[4]) *K. al-'aṣnām* 21, 2.

[5]) Vgl. Wellhausen, *Reste* 62.

[6]) Op. cit. 63, 84 Anm. 4; vgl. auch *K. al-'aṣnām* 38 Anm. 3.

seine Behauptung in diesem Falle auch richtig sein mag, so würde man doch entschieden zu weit gehen, wenn man sämtliche Verse, die Schwüre bei Minā enthalten, für unecht halten möchte. Ihre relative Häufigkeit läßt sich leicht dadurch erklären, daß sie, wenn auch heidnischen Ursprungs, vom islamischen Standpunkte als unanstößig erschienen und daher weder ausgemerzt noch geändert wurden.[1])

### 4. Schwüre bei den Opfersteinen *('anṣāb)*.

Die Rolle der Opfersteine (sg. *nuṣb, nuṣub*, pl. *'anṣāb*) in dem altarabischen Kultus haben bereits viele Autoren klargelegt, mit R. Smith[2]) und J. Wellhausen[3]) an der Spitze. Schwüre bei den *'anṣāb* müssen für echt heidnisch gelten, in gleicher Linie mit denen bei den bestimmten Gottheiten.

Einen Schwur bei den Opfersteinen des *'Uḳaiṣir* haben wir bereits früher gehabt. Im Appendix zu dem Dīwān des 'Aʿšā Maimūn № 137, 2 finden wir folgenden, auch sonst häufig zitierten[4]) Vers:

حلفت بمائرات حول عوض * وانصاب تركن لدى السعير

„ich schwöre bei den herabfließenden (Blutströmen) um ʿAuḍ und bei den Opfersteinen,[5]) die bei as-Saʿīr liegen gelassen wurden". ʿAuḍ und as-Saʿīr sollen zwei Gottheiten sein.

ʿAmr b. Ġābir al-Ḥāriṭī[6]) schwört bloß bei den *'anṣāb*, ohne irgend eine Gottheit dabei zu nennen (حلفت بالانصاب). Ähnlich lautet der Schwur bei einem Ungenannten von Banū Ḍamra:[7])

وحلفت بالانصاب والبيتر

„und ich schwöre bei den Opfersteinen und dem Schleier". Es handelt sich wohl um verhüllte Steine, die die Gottheit vorstellten. Bei *al-Lāt* und den *'anṣāb* schwört al-Mutalammis in seinem schon oben erwähnten Vers (Dīwān 2, 1).

---

[1]) Weitere Beispiele von Schwüren bei den Lagern von Minā u. drgl. bei Wellhausen, *Reste* 84, Anm. 4.

[2]) *Die Religion der Semiten* übers. von Stübe, Freiburg i. B. 1899, S. 152 ff.

[3]) *Reste* 101 ff.

[4]) Man vergleiche den kritischen Apparat von Geyer. Der Vers wird fast allgemein dem Dichter Rušaid b. Rumaid al-ʿAnazī zugeschrieben. Vgl. *Kitāb al-'aṣnām* 42, Anm. 2.

[5]) Wellhausen, *Reste* 66, Anm. vermutet hier انضاء anstatt انصاب und übersetzt „und bei den Opfertieren".

[6]) *K. al-'aṣnām* 42, 8.

[7]) *K. al-'aṣnām* 42, ult.

### 5. Christliches in den Schwurformeln.

Christliche Elemente, die ab und zu in den Schwurformeln der altarabischen Gedichte angetroffen werden, brauchen keinesfalls als Beweis christlicher Zugehörigkeit der betreffenden Dichter angesehen zu werden. So wie im heutigen Orient ursprünglich christliche Heiligtümer nicht selten von Muhammedanern besucht und verehrt werden, haben wohl christliche kultische Einrichtungen in den Grenzländern Arabiens Bewunderung und Verehrung heidnischer Araber erweckt.

Einen merkwürdigen utraquistischen Eid finden wir bei al-'Aʿšā 15, 44:

فَإِنِّي وَثَوْبَيْ رَاهِبِ اللُّجِّ وَالَّتِي ✻ بَنَاهَا قُصَيٌّ وَحْدَهُ وَابْنُ جُرْهُمِ

„bei dem Doppelkleid[1]) des Mönchs von al-Luǵǵ und bei derjenigen, die Ḳuṣajj allein und Ibn Ǵurhum erbaut haben". In der Überlieferung von Ibn Duraid lautete der Vers:

فَإِنِّي وَثَوْبَيْ رَاهِبِ الطَّوْلِ وَالَّذِي(!) ✻ بَنَاهَا قُصَيٌّ وَالْمَضَاضُ بْنُ جُرْهُمِ

Nach den Scholien soll al-Luǵǵ ein Teich bei dem Kloster der Hind bint an-Nuʿmān[2]) sein. Der Eid wäre demnach bei dem Kleid eines christlichen Mönchs und bei der Kaʿba. Einen Schwur bei den Kleidern, allerdings einer Gottheit, haben wir schon früher gehabt.

Christliche Elemente enthält auch die Schwurformel bei al-'Aʿšā 23, 16:[3])

فَإِنِّي وَرَبِّ السَّاجِدِينَ عَشِيَّةً ✻ وَمَا صَكَّ نَاقُوسَ النَّصَارَى أَبِيلُهَا

„fürwahr, bei dem Herrn der sich abends (anbetend) Niederwerfenden und bei der Stelle, wo der Mönch[4]) das Semanterium der Christen anschlägt".[5])

---

[1]) Was mit dem Doppelkleid (ثَوْبَانِ) gemeint ist, ist nicht ganz klar. Vielleicht handelt es sich um zwei Mäntel (بُرْدَانِ), die bei den altarabischen Dichtern so oft erwähnt werden, vgl. Ḳais b. al-Ḫaṭīm 4, 10; يَا ذَا الْبُرْدَيْنِ Lis. II 479, 10; Ibn 'Aḥmar bei Lis. III 85, 12; in einem Ḥadīṯ, Lis. III 440, 3 v. u. خَرَجْتُ فِي بُرْدَيْنِ وَأَنَا مُسْبِلُهُمَا; Lis. XX 13, 7 v. u. ff.; وَكُلَّ زَوْجٍ مِنَ الدِّيبَاجِ يَلْبَسُهُ al-'Aʿšā 13, 49a; vgl. auch al-'Aʿšā 120, 6.

[2]) Vgl. über dieses Kloster Masālik al-'abṣār von al-ʿUmarī (ed. Zekī Paša) I 322—324.

[3]) Vgl. Geyer, *Waddiʿ Hurairata* 210 Anm. 1 und 276.

[4]) Über *'abīl* vgl. S. Fränkel, *Die aram. Fremdwörter im Arabischen* 270.

[5]) Die richtige Konstruktion des Verses wäre وَمَا صَكَّ أَبِيلُ النَّصَارَى نَاقُوسَهَا فِيهِ....

Zu demselben Ideenkreis gehören offenbar die drei seltsamen, von Jāḳūt fälschlich al-'Aḫṭal[1]) zugeschriebenen, in Wirklichkeit von ʿAmr b. ʿAbd al-ǵinn stammenden Verse, die ich nach Jāḳūt IV 781 anführe:

أَمَا وَدِمَاءٍ مَائِرَاتٍ تَخَالُهَا * عَلَى قُنَّةِ الْعُزَّى وَبِالنَّسْرِ عَنْدَمَا

وَمَا سَبَّحَ الرُّهْبَانُ[2]) فِي كُلِّ بِيعَةٍ * أَبِيلَ الْأَبِيلِينَ الْمَسِيحَ ابْنَ[3]) مَرْيَمَا

لَقَدْ ذَاقَ مِنَّا عَامِرٌ يَوْمَ لَعْلَعٍ * حُسَامًا إِذَا مَا هُزَّ بِالْكَفِّ صَمَّمَا

„bei den herabfließenden Blutströmen, die du am Haupt der *ʿUzzā* und an dem *Nasr* für Drachenblut halten möchtest, und bei dem, den die Mönche in jeder Kirche anbeten, dem Erzmönch, dem Messias, dem Sohn der Maria, — fürwahr, am Schlachttage von Laʿlaʿ hat ʿĀmir von uns zu kosten bekommen ein scharfes (Schwert), das, sooft es in der Hand geschwungen wird, bis in die Knochen dringt."

Nach Wellhausen, *Reste* 23, wären die Verse „ein archaisierendes Machwerk ohne geschichtlichen Wert" — eine Ansicht, der ich nicht ohne weiteres beipflichten kann. Die Verse weichen ja von den oben zitierten inhaltlich nicht wesentlich ab und es hieße doch, das kritische Mißtrauen zu weit treiben, wenn wir auch jene gut bezeugten Stellen aus dem Dīwān von al-'Aʿšā als unechtes Machwerk ablehnen wollten.

### 6. Sonstige Schwüre. — Weglassung der Negation im Schwur.

Schwüre bei Naturerscheinungen sollen bei den Kāhinen oft vorgekommen sein; sie sind auch den älteren koranischen Sūren eigentümlich.[4]) Als sprichwörtliche Redensart finden wir in dem Kitāb al-fāḫir, ed. Storey № 41, den Schwur بالسَّمَاءِ والطَّارِقِ „bei dem Regen[5]) und dem Morgenstern". Desgleichen № 68 بالسَّمَرِ والقَمَرِ „bei der Dunkelheit (bzw. bei dem nächtlichen Geplauder) und dem Mond". Nach derselben Quelle S. 189, sagt 'Aḳṭam aṣ-Ṣaifī, indem er die Tamīm auffordert, Mohammeds Lehre anzunehmen, daß dieser „zum Glauben an einen Gott ein-

[1]) Vgl. Dīwān al-'Aḫṭal ed. Salhani, Beyrouth 1891, S. ٢٤٩ Anm. d.; vgl. auch *K. al-'aṣnām* 11 Anm. 3.

[2]) Ich lese so mit Lis. XIII 6; Jāḳ. hat hier الرحمن.

[3]) Jāḳ. بن.

[4]) Vgl. *Enzykl. d. Islām* II 840, Sp. 2 (Artikel *Ḳasam*, von Pedersen).

[5]) So wird hier die Bedeutung von *samā'* ausdrücklich angegeben.

ladet, die Götzen absetzt und das Schwören bei den Feuern aufgibt" (يدعو إلى توحيد الله ويخلع الأوثان ويترك حلف بالنيران).

Interessant ist der Schwur bei al-'Aʿšā 3, 32:

فَلَعَمْرُ مَنْ جَعَلَ الشُّهُورَ عَلَامَةً * قَدْرًا فَبَيَّنَ نَصْفَهَا وَهِلَالَهَا

„fürwahr, bei dem Leben desjenigen, der die Mondphasen als Zeichen und als Maß einsetzte, dabei den Halbmond und den Neumond sichtbar machte".

Ich habe bei einer anderen Gelegenheit[1]) auf die Eigentümlichkeit der Schwurformeln hingewiesen, die in der Weglassung der dem Sinne nach notwendigen Verneinungspartikel besteht. Den dort angeführten Belegstellen schließe ich noch folgende an: K. al-'aṣnām 19, 14:

لَإِنْ أَنْتَ لَمْ تُرْسِلْ ثِيَابِي فَانْطَلِقْ * أُبَادِيكَ أُخْرَى عَيْشَنَا بِكَلَامِ

„wenn du meine Kleider nicht losläßt, so gehe fort, ich werde dich bis zum Ende unseres Lebens nie mit einem Wort anreden!", al-'Aʿšā 56, 12—13:

فَجَاءَ الْقَيْلُ هَامِرُ عَلَيْهِمْ يُقْسِمُ الْقَسَمَا

يَذُوقُ مُشَعْشَعًا حَتَّى يَفِيءَ السَّبْيَ وَالنَّعَمَا

„Dann kam der Ḳaʾil Hāmarz über sie, der den Schwur geschworen, er wolle keinen gewässerten (Wein) mehr trinken, bis er Beute erlangt an Gefangenen und Kleinvieh".

Man vergleiche auch den oben S. 70 angeführten Vers von al-'Aʿšā № 171.

### 7. Zu dem promissorischen Eid. „Immer" und „nimmer" in den Schwurformeln.

Um unbegrenzte Gültigkeit eines eidförmigen Versprechens auszudrücken, bedienen sich die Dichter poetischer Ausdrücke, in denen es heißt, daß sie dies oder jenes tun bzw. unterlassen wollen, solange die oder jene Naturerscheinung besteht. Es herrscht dabei eine große Mannigfaltigkeit insofern, als immer wieder neue Vorgänge in der Natur als ewig dauernd oder immer wiederkehrend betrachtet werden. Eine längere Zusammenstellung von Belegen aus der Poesie und der Prosa, die einen Begriff von dem hier herrschenden Reichtum an Bildern geben, habe ich seinerzeit meinem verehrten Lehrer, weil. G e y e r zur Verfü-

[1]) WZKM XXXI 213 in meinem Artikel *Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch.*

gung gestellt, der sie in den Nachträgen zu *Waddiʿ Huraiṛata* S. 273—274 abgedruckt hat. Ich lasse hier noch eine kleine Nachlese folgen. 'Aʿšā Hamdān 20, 52:[1])

فَلَسْتُ بِلَاقِيهِ مِنْ بَعْدِهَا ۞ يَدَ الدَّهْرِ مَا هَبَّتِ الصَّرْصَرُ

„ich werde ihn nachher nie wieder treffen, solange der kalte Wind weht", ebenda 39, 20:[2])

وَأَنْ لَا رُجُوعَ فَلَا تُكْذِبِنَّ مَا حَنَّتِ النِّيبُ إِثْرَ الْفِصَالِ

„(sei gewiß,) daß es keine Rückkehr gibt — so daß du nicht der Lüge geziehen wirst — solange die erwachsenen (Kamelinnen) nach den entwöhnten Fohlen sehnsüchtig brüllen".

Eine Anzahl von derartigen poetischen Bildern mag mit der Zeit sprichwörtlich geworden sein, wie anderseits die Dichter gewiß ihre Bezeichnungen für unendliche Zeit gangbaren Sprichwörtern entlehnt haben. In der Tat liefert die parömiologische Literatur der Araber zahlreiche Beispiele solcher sprichwörtlicher Redensarten, wie z. B.:[3])

لَا أَفْعَلُ مَا أَبَسَّ عَبْدٌ بِنَاقَتِهِ „ich werde nicht tun, solange ein Sklave seiner Milchkamelin (beim Melken) *basbas* zuruft", لَا آتِيكَ مَا حَمَلَتْ عَيْنِي الْمَاءَ „ich werde zu dir nicht kommen, solange mein Auge Tränen (wörtlich Wasser) trägt", لَا آتِيكَ مَا حَنَّتِ الْإِبِلُ „ich werde zu dir nicht kommen, solange die erwachsenen (Kamelinnen) brüllen"[4]), لَا أَفْعَلُ ذٰلِكَ مَا لَاَّلَاتِ الْفُورُ بِأَذْنَابِهَا „ich werde es nicht tun, solange die Gazellen mit ihren Schwänzen wedeln", oder das vielfach kommentierte und viel umstrittene Sprichwort لَا أَفْعَلُهُ سِنَّ الْحِسْلِ „ich werde es nicht tun, solange dem Eidechsenjungen sein Zahn wächst".[5])

[1]) Vgl. G. v. Goutta, *Der Aganiartikel über 'Aʿšā von Hamdān*, Kirchhain 1912, p. 16.

[2]) Goutta, op. cit. S. 31.

[3]) Die nachstehenden Beispiele stammen aus G. W. Freytag's, *Arabum proverbia* II, caput 23, wo sie als N° 284, 299, 315, 331, 335 erscheinen.

[4]) Eine Variante lautet مَا أَطَّتِ الْإِبِلُ, womit man al-'Aʿšā 6, 46 vergleiche (*Waddiʿ Huraiṛata* 173 u. 273).

[5]) Das Sprichwort erfordert einen ausführlichen Kommentar, den ich vielleicht bei einer anderen Gelegenheit geben werde. Es ist echt beduinisch und beruht auf scharfer Naturbeobachtung, vgl. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina* etc. (Berlin 1854 bis 59) Bd. III 438, wo das Gebiß der *ḍabb*-Eidechse (Uromastix spinipes) folgendermaßen beschrieben wird: „Im Oberkiefer sind auf jeder Seite zehn Zähne, die nach den

### 8. „Lösen" des Eides *(taḥillatu 'l-ḳasami)*.

Daß man es mit dem Eid nicht immer ganz ernst nahm, beweist der Umstand, daß der Schwörende es oft für nötig hielt, mit Nachdruck zu betonen, daß er einen ernsten, wahrhaften, vollgültigen Schwur ablege. Man erinnere sich nur an Ausdrücke wie حَلَفْتُ يَمِينَ صِدْقٍ بَرَّةً „ich schwöre einen wahrhaften, frommen Eid", أُقْسِمُ أَلِيَّةَ بَرٍّ صَادِقٍ حِينَ يُقْسِمُ.... „ich schwöre... den Schwur eines, der, wenn er schwört, wahrhaft und fromm ist", أَقْسَمْتُ جَهْدًا „ich schwöre feierlich" usw.

Einen weiteren Beweis dafür liefert die Bedeutungsentwicklung der Wurzel حلل, von der die Ausdrücke für das „Lösen" des Eides abgeleitet werden, und die wir noch im vorislamischen Sprachgebrauch verfolgen können. Die V. Form تَحَلَّلَ, die ursprünglich bedeutet „sich eines gegebenen promissorischen Eides durch Vollführung des Zugesagten entbinden", weist eine allmähliche Abschwächung auf, und zwar zunächst: „sich eines gegebenen eidförmigen Versprechens dadurch als entbunden erklären, daß man nur einen kleinen Teil des Zugesagten vollführt" und schließlich: „bereits beim Ablegen eines Eides eine *reservatio mentalis* machen, daß man das Zugesagte nicht ganz ernst und in vollem Umfange vollführen wolle, sondern bloß formell, in möglichst engen Grenzen, damit es nur den Anschein habe, daß man das gegebene Wort nicht gebrochen habe". Kurz gesagt, bedeutet تَحَلَّلَ „beim Schwören an Auswege denken", „den Eid nicht ernst nehmen". In dieser letzteren Bedeutung können wir es in der Mu'allaḳa des Imru' ul-Ḳais beobachten:[1])

وَيَوْمًا عَلَى ظَهْرِ الْكَثِيبِ تَعَذَّرَتْ ✻ عَلَيَّ وَآلَتْ حَلْفَةً لَمْ تَحَلَّلِ

„und eines Tages entschuldigte sie sich vor mir auf dem Rücken eines Sandhügels und schwur einen Eid ohne Auswege".

Ähnlich Ka'b b. Zuhaiṛ 3, 39:[2])

Kieferspitzen zu immer kleiner werden. Auf der Spitze ist ein großer, breiter Zahn, der von den übrigen weit entfernt steht." M. E. handelt es sich eben um diesen Zahn; anders Ahlwardt, *Sammlungen alter arabischer Dichter* III (Ru'ba b. al-'Aǵǵāǵ), Vorwort XIV—XV. Die Sachlage wurde durch gelehrte arabische Kommentatoren verdunkelt, vgl. al-Ǵāḥiẓ, K. al-ḥajawān VI 35 ff.; ad-Damīrī K. ḥajāt al-ḥajawān al-kubrā (Kairo 1292) II 85.

[1]) Ed. Ahlwardt 48, 16; anders, jedoch m. E. nicht richtig, S. Gandz, *Die Mu'allaqa des Imrulqais* S. 32.

[2]) Nach einer Kopie der Handschrift der D. M. G. Arabisch 103, die ich der Freundlichkeit F. Krenkow's verdanke und deren Edition ich seit lange vorbereite.

فَأُقْسِمُ بِالرَّحْمٰنِ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ * يَمِينَ أَمْرِئٍ بَرٍّ وَلَا أَتَحَلَّلُ

„so schwöre ich bei dem Raḥmān, außer dem es nichts gibt, den Schwur eines frommen Mannes, ohne irgend einen Vorbehalt zu machen".

Die Scholiasten erklären, mit تَحَلَّلَ wäre das Aussprechen der Formel إن شاء الله gemeint, was selbstverständlich für die vorislamische Periode nicht zutreffen kann.

Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung wie bei تَحَلَّلَ können wir bei der II. Form حَلَّلَ beobachten, von der das *nomen verbale* تَحْلِلَةٌ، تَحْلِيلٌ oder sogar unregelmäßig[1]) تَحِلَّ lautet und ursprünglich „das Lösen des Eides durch dessen Vollführung" bedeutet, mit der Zeit aber zum „Lösen des Eides durch einen Kniff" herabsinkt. Der Kniff besteht darin, daß man von dem Zugesagten nur einen verschwindend kleinen Teil tut, bloß um den Anschein zu erwecken, daß man etwas getan habe. Schließlich ergibt تَحْلِيلٌ die Bedeutung von einem verschwindend kleinen Quantum, einer unendlich kurzen Zeitdauer u. dgl. Einige Beispiele aus der Poesie mögen hier den Sprachgebrauch veranschaulichen.

In seiner berühmten Schilderung der Reitkamelin in der Bānat Su'ād (I, 24) sagt Ka'b b. Zuhaiṛ:

تَخْدِي عَلَى يَسَرَاتٍ وَهِيَ لَاحِقَةٌ * ذَوَابِلٍ وَقْعُهُنَّ الْأَرْضَ تَحْلِيلُ

„sie läuft mit weiten Schritten, wenn sie (ihr Ziel) einholt, auf leichten, trockenen (Füßen), die die Erde kaum berühren".[2])

Von Ka'b unmittelbar abhängig scheint 'Abda b. aṭ- Ṭabīb in seiner Beschreibung fliehenden Antilopenbocks zu sein:[3])

يُخْفِي التُّرَابَ بِأَظْلَافٍ ثَمَانِيَةٍ * فِي أَرْبَعٍ مَسُّهُنَّ الْأَرْضَ تَحْلِيلُ

„er wirbelt den Staub auf mit acht Klauen an vier (Füßen), die die Erde kaum berühren".

---

[1]) Lisān al-'A. XIII 178, 1.

[2]) Man vergleiche den Kommentar zur Stelle bei Ǵamāladdīn b. Hišām ed. I. Guidi, 147, 11 ff. فالمعنى أنّ مسّهن الأرض تحليلٌ كما يحلف الإنسان على الشيء ليفعلنّه فيفعل منه اليسير ليتحلّل به من قسمه هذا أصله ثمّ كثر حتّى قيل لكلّ شيء لم يبالغ فيه

[3]) Mufaḍḍalīǰāt ed. Thorbecke, N° 25, 42. Vgl. al-Ǵāḥiẓ, K. al-ḥaiawān II, 13, 2 (anonym).

Ein ungenannter Dichter sagt von seinen Kamelen:[1])

أَرَى إِبِلِي عَافَتْ جَدُودَ فَلَمْ تَذُقْ * بِهَا قَطْرَةً إِلَّا تَحِلَّةَ مُقْسِمِ

„ich sehe, daß meine Kamele Ǵadūd[2]) verabscheut haben: sie haben dort keinen Tropfen gekostet, sie haben (das dortige Wasser) kaum berührt".[3])

Einen ähnlichen Ausdruck gebraucht Ibn 'Aḥmar in bezug auf unendlich kurze Zeit:[4])

إِذَا عَصَبَتْ رَسْمًا فَلَيْسَ بِدَائِمٍ * بِهِ وَتِدٌ إِلَّا تَحِلَّةَ مُقْسِمِ

„wenn er (der Sturm) um eine Lagerspur herumwirbelt, bleibt dort kein Zeltpflock bestehen, es sei denn durch einen unendlich kurzen Augenblick (gleichsam nur, um einen Schwur, dem Winde wenn auch noch so kurz zu widerstehen, auszufüllen)".

In derselben Bedeutung wie تَحِلَّةٌ und تَحْلِيلٌ wird auch حِلٌّ gebraucht, z. B. in folgendem anonymem Verse:[5])

وَلَا أَجْعَلُ الْمَعْرُوفَ حِلَّ الْيَمِينِ * وَلَا عِدَةً فِي النَّاظِرِ الْمُتَغَيِّبِ

„ich erweise die Wohltat nicht, gleichsam um mich eines (abgelegten) Eides zu entledigen und nicht, wie man einem Wartenden, Wegziehenden ein Versprechen macht (in der Hoffnung, daß man dem Versprechen nicht nachzukommen braucht).

Ḥassān b. Ṯābit sagt, indem er seinen Stamm, die Banū Ḥazraǵ lobt:[6])

وَكَانُوا مُلُوكًا بِأَرْضِيهِمِ * يُبَادُونَ غَضْبًا بِأَمْرٍ غَشِمْ

مُلُوكًا عَلَى النَّاسِ لَمْ يَمْلِكُوا * مِنَ الدَّهْرِ يَوْمًا بِحِلِّ الْقَسَمْ

„sie waren Könige in ihrem Lande, sie bekundeten ihren Zorn durch

---

[1]) Lis. IV 85, 21; XIII 178 ult.; Jāḳ. II 40, 20.

[2]) E. Ortschaft im Gebiete der Tamīm mit einem Wasser namens al-Kulāb (Jāḳ. II, 40).

[3]) Wörtl.: es sei denn verschwindend wenig, gleichsam um sich dadurch eines gegebenen Versprechens zu entledigen.

[4]) Lis. V 59, 7.

[5]) Lis. II 147, 14; VII 76, 2; XIII 178, 3.

[6]) Diwān ed. Hirschfeld 9, 4—5; ed. 'Abdurraḥmān al-Barḳūḳī, Kairo 1929, S. 372/3.

grausame Taten, — (sie waren) Könige über den Menschen, niemals standen sie unter fremder Herrschaft, es sei durch noch so kurze Zeit".

Belege für den Gebrauch des Ausdrucks تَحِلَّةُ ٱلْقَسَمِ in der traditionistischen Literatur werden von P e d e r s e n geliefert,[1]) der auch auf 'Umajja b. abī ṣ-Ṣalt 23, 14 (غَيْرَ حِلِّ ٱلْقَسَمِ) aufmerksam macht.

---

[1]) *Der Eid bei den Semiten* 175, Anm. 2; *EI* II 840.

# DIPLOMATISCHE MISZELLEN.

Von

*J. Rypka.*

## II. Turco-Indica.[1])

Mein in der Festschrift Winternitz erschienener Aufsatz 'Über einen diplomatischen Streit zwischen Šáhǧahán und Stanbul' (p. 333 ss.) konnte seiner Hauptquelle, dem II. Bande von Ferídúns Münšeát, nur so weit gerecht werden, als es zur Darstellung des Sachverhaltes und zur Beweisführung unbedingt unerläßlich war. Nur stellenweise Auszüge mußten genügen, während Urkunden, die mit dem Thema in keinerlei Berührung standen, überhaupt wegfielen. Gleichwohl habe ich dort versucht, das gesamte Material aus Ferídún, Sary ʿAbdulláh und Gött. Turc. 29 zumindestens in einer Übersicht nebst den notwendigen Hinweisen zusammenzustellen. Wenn ich im folgenden die Absicht hege, mittels knapper, doch sachlich erschöpfender Inhaltsangaben die Kenntnis dieses Briefmaterials zu fördern, so sollten die bereits von Hammer behandelten Stücke ('Memoir on the Diplomatic Relations between the Courts of Dehli and Constantinople in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland II. 1830, p. 462—486) eigentlich außeracht gelassen werden. Aber abgesehen von der Mühe, mit der man sich bei Hammer bis zum Kerne durchbeißen muß, gibt es da Ungereimtheiten genug, die veranlassen, lieber nochmals, ganz von vorne anzufangen. Im übrigen täuscht auch ihr Äußeres: Hammer übersetzt keineswegs wörtlich, sondern läßt gar manches, einerlei ob wichtig oder minder wichtig, namentlich aber schwierigere Stellen (so z. B. im persischen Briefe Dárá-šukúhs, Nr. 7) ruhig unter den Tisch fallen. Es wird hier also der Inhalt aller in meiner soeben erwähnten Übersicht[2]) angeführten Schreiben wiedergegeben — mit Ausnahme von Nr. 4 (siehe weiter unten) und Nr. 10, einer türkischen Übersetzung in paläographisch ungemein schwieriger und vielleicht auch nicht fehlerfreier Abschrift des Göttinger Kodex, zu der ich mir noch das persische Original von Ghulam Yazdani, dem Herausgeber von

[1]) Abkürzungen: GH. = Großherr, gh. = großherrlich, GW. = Großwesir.

[2]) Nach dieser richten sich auch die weiter unten vorgenommene Reihenfolge und Zählung der Stücke. Ausgefallene Nummern zeigen vorauszusetzende, doch — wenigstens vorläufig — nicht zustandegebrachte Briefe.

ʿAmal-i-Ṣāliḥ (vgl. ibd. III. p. 132), erbitten muß, um in der Fortsetzung dieser Miszellen den entsprechenden Nachtrag später folgen zu lassen.

Bemerkungen, die der Leser hier etwa vermissen sollte, mögen aus meinem eingangs angeführten Aufsatze ergänzt werden. Beide, dieser und jener, gehören ja eng zusammen.

## (1.) Gh. Schreiben an den Pádišáh von Hindustán Selím Chán.[1])

Dem Gebrauche der Sultane und Cháqáne gemäß wird zunächst nach dem Wohlbefinden des Padišáh gefragt, sodann folgendes mitgeteilt: Den Anlaß zu diesem Schreiben bietet der aus den Ländern der Häresie in diejenigen des Isláms glücklich gelangte *(mühtedi)* Aj Muhammad Chán, Sohn des früheren özbegen-Cháns und Onkel des jetzigen Cháns von Buchárá Behádur Imám Quli Chán.[2]) Durch Gottes Fügung hatte derselbe zum osmanischen Hofe Zuflucht genommen, die ihm auch hergebrachterweise gewährt wurde. Vom Ghn in Audienz empfangen (*pišgáh-i chiláfet-i báhiremize getirilib*), wurde er zum Gegenstande zahlreicher Liebenswürdigkeiten. Da er nun um die Erlaubnis, nach seiner Heimat zurückkehren zu dürfen, gebeten hat, aber der Weg dahin unsicher ist, will er sich von Mekka nach Hindustán begeben, wo er die alte Freundschaft erneuern möchte. Deswegen wird dieses Schreiben geschrieben und ihm mitgegeben. Er möge auf sicherstem Wege gütigst in sein Land befördert und so der alten Herrschersitte gemäß seines Wunsches teilhaftig gemacht werden. Dem Pádišáh von Indien möge nicht verborgen bleiben, daß der Briefschreiber seit seiner Thronbesteigung bemüht ist, alle Widersacher niederzuringen und die Häretiker zu gewinnen. Seine Truppen mit einem Heerführer an der Spitze sind in Bewegung gegen Šáh ʿAbbás begriffen. Würde nun auch der Briefempfänger dessen Ländern Schaden zufügen, so wäre jenes Reich bald zunichte gemacht, während das Ansehen der muslimischen Heerscharen beiderseits zutage träte.

Fer. II. p. 234/5. — Vgl. Naʿímá (Ausg. 1280) II. p. 397, wo es zum Schlusse des Abschnittes über محمد خان آی آمدن heißt: امام بهادر خانی وبخارا خانه سلیم پادشاهی هند قولی خانه نامه‌لر آلوب مصر قاهره یولنده مکهٔ مکرمه‌یه روانه اولدی. Das in diesem Zitat erwähnte gh. Schreiben an den Buchárá-Chán, das Fer. II. p. 236/7 aufbewahrt hat, in einigen Sätzen mit obigem Schreiben identisch, dürfte Naʿímá für seine Nachricht aus (Ende?) 1035 h vielleicht vorgelegen sein. Hammer GOR V. p. 69 s. macht aus „Ali(!) Mohammedchan" einen „Bruder Behadir Imam Kulichans".

[1]) Auch in der Anrede des Schreibens ausdrücklich genannt. Es ist Ğehángír, Núreddín (Sultán Selím) 1014—1037.

[2]) Nach Zambaur p. 273: Imám Quli i. Dín Muhammad i. Ğání 1017—1050 († 1060).

## (2a.) Schreiben des Pádišáh von Hindustan an S. Murád (IV.) bezüglich der Eroberung Persiens.[1])

Diese *chiláfat-nišán* Dynastie und jenes *ʿazímu-š-šán* Geschlecht pflegen seit langem keinen Briefwechsel und Botenaustausch mehr untereinander. Da die Nachricht über die Eroberung und Beute, die der Großmoghul in diesem Jahre binnen kurzem gemacht hat, zur Wiederaufnahme der gegenseitigen Beziehungen geeignet erscheinen und allen Glaubensgenossen zur Freude gereichen dürfte, wird über dieselben wie folgt kurz berichtet: Von *dár-ul-chiláfat-i Akbar-ábád*, dem *maqarr-i saltanat* und *mustaqarr-i chiláfat*, aus hat man eine Expedition gegen Dekkan unternommen, die binnen nicht ganz einem Jahre die Erstürmung von 36 schier uneinnehmbaren Festungen zu verzeichnen hatte. Zwei Krore Rupien an Geld und Waren, sodann Besitz im Werte von anderthalb Krore Rupien gelangten in die Hände der Reichsgroßen *(aulijá-i daulat-i qáhira)*. Die Rückkehr in die Residenzstadt (*maqarr-i saltanat u mustaqarr-i chiláfat)* erfolgte am 18. šaʿb. 1046.[2]) Da nun weder an der Dekkangrenze noch sonst in Hindustán etwas zu tun ist, sodaß man folglich in dieser Hinsicht durchaus unbesorgt sein kann, befaßt sich der Großmoghul mit dem Gedanken, die Qyzylbaš auszurotten *(dafʿ u rafʿ)*; man würde mit der Einnahme von Qandahár, das an der Grenze jenes Landes liegt, anfangen, sodann gegen Chorásán vorgehen. Die Islámherrscher sind verpflichtet, diese Ketzer zu beseitigen und ʿIráq-i ʿArab, insbesondere Baghdád, wo der imám-i aʿzam (Abú Hanífa) und sejjid Muhjí-ud-dín ʿAbd-ul-Qádir Gílání nebst anderen Heiligen begraben liegen und somit dem Spotte jener Häretiker preisgegeben sind, zu befreien. Obwohl sich der GH. im vergangenen Jahre dieser Notwendigkeit zugewandt und die Festung Reván eingenommen hatte, ja bis Tebríz vorgedrungen war, mußte er wegen einiger sich in Stanbul zutragenden Vorfälle *(qazájá)* auf seinem Vormarsche haltmachen und schnell in die Hauptstadt zurückkehren. Infolgedessen konnte jenes Unternehmen nicht dem Abschlusse zugeführt werden, entgegen dem Ansehen des Großherrn und dem Wunsche der Freunde seiner erhabenen Dynastie. Auch Reván ging verloren, da man kein gutes Endergebnis vorzuweisen vermochte. Könnte der GH. zwei bis drei Jahre an jener Grenze, sei es in Haleb, in Dijarbekr oder in Erzerum, verbleiben und jedes Jahr zwei starke Armeen — so stark, daß jede für sich allein mit den Qyzylbaš-Truppen fertig zu werden imstande wäre — hinüberschicken, eine nach ʿIráq-i ʿArab und Baghdád, die andere nach Reván und Ázarbajǧán, so stünde zu hoffen, daß jene Ketzer besiegt, jene Landstriche ihnen entrissen und jene Heiligengräber von ihnen gesäubert würden. Der Großmoghul entsendet seine Truppen zunächst gegen Qandahár, nachher gegen

[1]) Persisch.
[2]) Vgl. ʿAm. Sál. II. p. 224 ss.

Chorásán. Auch der Válí von Transoxanien und der Hákim von Balch werden, sobald ihnen ein Wink zukommt, ihre Truppen in Bewegung setzen und das Möglichste tun. Dies müßte die Ausrottung jener Ketzer zur Folge haben. — Dieses Schreiben überbringt Mír Zarif,[1]) der zu den Verläßlichen des indischen Hofes gehört. Da er außer der Übergabe dieses Schreibens und der Beteuerung der Freundschaft und Einigkeit keine andere Obliegenheit mehr auf sich hat, ist er rasch heimwärts zu entlassen. Im Gegensatz zur bisherigen Art und Weise soll man in der beiderseitigen Korrespondenz nunmehr fortfahren.

Fer. II. 161—163 = Sary ʿAbdulláh Nr. 30, danach übersetzt: Hammer, Mem. p. 477 ss. — Die Datierung läßt sich leicht aus dem Umstande ermitteln, daß Mír Zarif mit diesem Schreiben am letzten Tage des ǧem. II. 1047 abgereist ist (ʿAbd-al-Hamíd Láhorí, Bádsháh-námah ed. W. N. Lees II. [Calcutta 1868] p. 185). Es muß demnach im Laufe desselben Monats ausgestellt worden sein. Die Empfangnahme seitens des GHn. erfolgte gegen Ende ǧem. II. 1048; vgl. GOR V. p. 244 s. und 593 d; ibd. IX. Nr. 1258 (vielfach schief).

(4.) Gh. Schreiben S. Ibráhíms bei seiner Thronbesteigung an Ǧehánšáh, den Šáh von Indien. (Entworfen von Sidqí efendi.)

Fer. II. 351/2. Vom Ende 1049. Inhaltsangabe Festschr. Winternitz p. 340, Anm. 2.

(5.) Der Wesir des Pádišáh von Indien an den GW bei der Thronbesteigung S. Ibráhíms.[2])

An den Wesir der Sultane von Rúm (Qara) Mustafá paša: Als Mír Zarif vom Stolze der *qajsars* von Rúm die Erlaubnis zur Heimkehr erhielt und Arslan agha zwecks Botschaft ihm beigestellt wurde, nahm er diesen ehrerbietig mit. Auf dem Wege wurden sie befehlsgemäß von allen Provinzpräfekten rühmlichst empfangen, ohne irgendwo eine Minute zu verlieren. Nach dem Eintreffen in der Bannmeile von Multan beeilte sich Mír Zarif, erschien am 29. zilq. 1049 vor dem Throne und erhielt für den erwiesenen Dienst Auszeichnung. Kurz darauf, als die Diener Sr. *chilá-fat-manzilat* Majestät in Kašmír zu tun hatten, fand Arslan aghas Audienz statt. Auf Grund des von ihm überbrachten Schreibens, dessen Prüfung die Munšís vorgenommen hatten, ward es klar, daß der *qajsar* keinen erfahrenen Diener besitzt, der die Herrschergebräuche einem sorgfältigen Studium unterworfen hätte, um zu begreifen, welchen Stolz die erlauchten Pádišáhe, insbesondere aber diejenigen dieser Dynastie darin erblicken, daß ihnen von ihren Ahnen her alle Sultane der Welt gehorchen.

[1]) S. den Schlußsatz der Anmerkung zu Nr. 5.
[2]) Persisch. Die Überschrift ist irreführend, da man unwillkürlich dabei an eine Beglückwünschung denken würde, was keinesfalls den Tatsachen entspricht.

Ihnen sind untergeben Hindustán nebst Kábulistán, Ghaznín und Qandahár, das Dádúr-Land und Bust, das zu den Provinzen Chorásáns gehört, und das Vilájet Sind, das aus Tatta besteht, und Bhakar und Sívistán mit der Umgebung von Kačha[1]) und Makrán und Bandar-i Láhorí, das zu Tatta gehört. Arslan agha war in diesem Hafen an Land gegangen. Die Weite der Reichsländer, deren Anfang Sind ist, diesseits von Bandar-i Láhorí am Meere liegend, und deren Ende Bengalen ist, bis ans Meer reichend, erscheint derart ausgedehnt, daß selbst erfahrene Kaufleute und Reisende diese Strecke in einem Jahre, ja vielleicht noch länger nicht zurücklegen können. Desgleichen beträgt eine Jahresreise die Breite dieser Fläche, deren Anfang Kábul und Hindu-kúh, Qandahár und Bust sind, bis nach Chorásán,[2]) das sich in den Händen der Reichsfürsten *(aulijá-i daulat-i qáhira)* befindet, und deren Ende Dekkan, das meistens an den Ozean *(ʿummán)* angrenzt. Wie hat man nun angesichts des Heeres sondergleichen, der Elephanten usw. ein n á m a zu schreiben und welche Regeln dabei zu beobachten? Mír Zaríf war eigentlich zum Pferdeeinkauf entsandt worden. Da man die Beobachtung machte, daß der Válí von ʿIráq darauf besteht, daß keine Pferde nach Indien kommen, beschlossen die Minister *(bandagán-i ʿalí-hazrat)*, den Bedarf nicht mehr in ʿIráq, sondern in Arabien und Rúm zu decken, damit man arabische Pferde, die besser als die von ʿIráq sind, herüberbringe. Da den Ministern des (indischen) Chalifen es stets um die Hebung des orthodoxen Isláms zu tun ist, für den auch die gh. Dynastie *(dúdmán-i ʿalijje-i qaisarí)* mit den Firengs und den Qyzylbaš zu kämpfen hat, hat man ein *náma* durch den Genannten gesandt, damit Einvernehmen erzielt werde und man wisse, daß er der Abgesandte dieses Hofes ist; man sollte Kenntnis davon erhalten, was der Pádišáh jederzeit, insbesondere in bezug auf die Besiegung der Qyzylbaš im Sinne hat: es mögen der GH von dort und einer der Moghulprinzen von Qandahár aus, das inzwischen eingenommen worden ist, Chorásán erobern. Somit würde man dieses orthodoxe Land von den Ketzern ebenso säubern, wie dies mit Baghdád und dessen Grabstätten imám-i aʿzam (Abú Hanífa)s und sejjid ʿAbd-ul-Qádir Gílánís in der beschriebenen Weise der Fall war. Weshalb würde man denn sonst angesichts der weiten Entfernung jemand hinüberschicken und Einverständnis anstreben? Als man von Kašmír nach Lahor übersiedelt war, folgten ununterbrochen aus Qandahár, Sind, Bandar-i Láhorí, Guǧarát, Bandar-i Súrat und Kanháǧat Nachrichten, daß der (osmanische) Pádišáh gestorben sei. Infolgedessen wurde Arslan agha mit der Nachricht, daß vollständige Eintracht und Einigung herrschen, gnädig heimwärts entlassen. Da aus dem oben dargelegten Grunde kein *náma* geschrieben wurde, konnte auch niemand mit Geschenken entboten

[1]) Fer. کنجه، ʿAbd. کیجه، Hammer Kaiji.

[2]) Fer. قران، ʿAbd. حران، Hammer Bast Harrān.

werden, obgleich es im beiderseitigen Interesse läge, daß Boten mit würdigen Geschenken hin- und hergehen, damit sich die Feinde vor der Einigkeit der islamischen Pádišáhe hüten. Da Arslan agha gebeten hatte, ihn über Bandar-i Súrat heimkehren zu lassen, erging an die Beamten (*mutesaddián*) des Hafens der allerhöchste Befehl, ihn auf einem der kaiserlichen Schiffe ehrerbietig zu befördern. Diese wenigen Worte wurden über kaiserlichen Auftrag geschrieben und Arslan agha mitgegeben, damit man wisse, daß er durch Beiziehung zum Hofe (*mulázamat*) ausgezeichnet worden war. Eine Dose hiesigen *ʿitr-i ǧahángíri*, des besten Wohlgeruches der Welt, und zwei kleine und zwei Gebets-Teppiche seltenster Art aus den kaiserlichen Manufakturen zu Láhor und Kašmír, wie sie sonst nirgends hergestellt werden, wurden dem genannten Gesandten gnädigst gespendet (*marhamat šud*), damit er dieselben seinerseits dem *qajsar* übergebe (*biguzárad*).

Fer. II. p. 156—159 = Sary ʿAbdulláh Nr. 25, nach welch letzterem GOR IX. Nr. 1288 (größtenteils schief) und Hammer, Mem. p. 480 ss. Vgl. auch GOR V. p. 593. Zu bezeiten mit etwa Mitte šaʿb. 1050, vgl. ʿAm. Sál. II. p. 333 und Bádsháh-námah II. p. 218. Über Mír Zarífs und Arslan aghas Missionen ausführlich Festschr. Winternitz p. 336 ss.

(6.) GW. (Qara) Mustafá paša an den Hauptminister Šáhǧaháns von Indien: Eigenlob und Thronbesteigungsanzeige[1]) *(fachrije ve ǧülúsije)*. Entworfen von (Sary) ʿAbdulláh efendi.

ʿAbd-us-selám Islám chán, dem Hauptminister und Stellvertreter des größten aller Herrscher Indiens und Sinds, wird wie folgt mitgeteilt: Da jeder Herrscher aus dem Osmanidenhause Gebieter über das Zeitalter ist, war der selige S. Murád, um den göttlichen Geboten Geltung zu verschaffen, selbst ins Feld gezogen. Nach der Einnahme der heiligen, vorübergehend in die Hände der Häretiker gefallenen Stadt Baghdád kehrte er in die Hauptstadt zurück, wo sein Tod erfolgte. Das Chalifat fiel dem Lichte in der Pupille des *chiláfet*"[2]) S. Ibráhím, Bruder S. Murád cháns und Sohne S. Ahmed cháns, zu. Als diese Nachricht in der ganzen Welt bekannt geworden und auch dem mächtigen der Cháqáne von Hindustán zu Ohren gekommen war, wurde dem sz. mit S. Muráds Schreiben nach Indien entsandten Arslan agha Erlaubnis zur Rückkehr erteilt. Derselbe traf am 6. ǧem. 1052 in Konstantinopel ein und übergab dem Briefschreiber einen

[1]) Ebenso wie die Überschrift von Nr. 5 irreführend, weil die Thronbesteigung S. Ibráhíms bereits früher angezeigt worden ist, ohne nunmehr einen eigenen Behandlungsgegenstand zu bilden.

[2]) Und nochmals das Wort *chiláfet*, natürlich wieder auf den GHn gemünzt, p. 154, Z. 14.

freundschaftlichen Brief seitens des indischen Ministers. Aus diesem geht hervor, daß im (erwähnten gh.) Schreiben durch ungenügende Vertrautheit der Schreiber mit dem Zeremoniell die Etikette verletzt worden sei *(ri'ájet-i merásim-i ádábda taqsír)*; andrerseits wird dort mit der Vielheit und Größe der indischen Reichsländer geprahlt. Es diene nun zur Kenntnis, daß zwischen den in Lahore thronenden Cháqánen von Sind und den osmanischen Sultanen, die den sulejmanischen Thron zieren, nichts anderes als Bruderschaft und Freundschaft herrschen. Wie käme es also in den Sinn, sich des Mangels an Hochschätzungsetikette gegenüber dem Partner schuldig machen zu wollen? Sollte man von den möglichen Meinungen eines vieldeutigen Ausdrucks etwa eine unschickliche an unpassender Stelle beobachtet und dies der Nachlässigkeit (*taqsír*) zugeschrieben haben, so ist es durchaus unverständig, von dem, was zutrifft, abzuweichen und eine nicht beabsichtigte Bedeutung anzunehmen. Insbesondere aber: während es für unziemlich gehalten wird, daß das gh. Schreiben in der Ehrerbietung wider Erwarten nicht das Äußerste getan hat, geht es da an, daß der Inder in seinem Briefe an den Schreiber den Respekt gegenüber dem GHn außeracht läßt? Standen die beiderseitigen vom gleichen hanefitischen Glaubensbekenntnis und gleicher Aufrichtigkeit beseelten Cháqáne auch von altersher im Briefwechsel und entboten sie, um den Freundschaftsbund durch Kondolenzen und Gratulationen zu stärken, Gesandte zueinander, so ist dies gegenwärtig nicht nur unterlassen worden, sondern man hat nicht einmal dem heimkehrenden Gesandten ein Kondolenz- und Gratulationsschreiben mitgegeben, was zweifellos einer edlen Herrschergesinnung zuwiderläuft. Hieße es nicht Bekanntes wiederholen, so würde man mit der Aufzählung sämtlicher osmanischer Länder innerhalb dieses knappen Raumes nie fertig. Jedoch wenigstens so viel wisse man, daß sich wie sonst nirgends gerade dort, im Besitz der osmanischen Sultane, die heiligen Geburt- und Grabstätten, die Städte der Propheten befinden, an deren Schwelle Muslime und Christen ihre Stirnen ehrfurchtsvoll reiben. Daß die Osmaniden die mächtigsten unter den Fürsten der Erde sind, dies haben letztere eingestanden und auf Prahlerei und Ungerechtigkeit verzichtet. Indessen zählt Gott die Macht der Könige nicht, er fragt vielmehr nach ihrem Gehaben gegenüber den Schwachen. Zum Schlusse des (indischen) Briefes werden die Gebet- und kleinen Teppiche, die man Arslan agha mit dem Bedeuten verehrt hat, sie seien würdig, daß Arslan agha sie dem Pádišáh schenke, gepriesen. Nun bedürfen die osmanischen Pádišáhe solcher Geschenke gar nicht. Schade um jeden Augenblick, durch Boten und Botschaften in Liebe und Treue fortzufahren.

Fer. II. p. 153—155 = Sary 'Abdulláh Nr. 60, nach letzterem GOR IX. Nr. 1315 (falsch) und Hammer, Mem. p. 482 ss.; vgl. auch GOR V. p. 593 Anm. d. Obiges Schreiben wird nicht allzuspät nach der Rückkunft Arslan aghas entstanden sein, die dem-

selben Schreiben gemäß am 6. ǧem. I. 1052 (2. August 1642) erfolgte. In welcher Eigenschaft mag aber Sary ʿAbdulláh dieses Dokument verfaßt haben? Siehe die Bemerkungen zu Nr. 8!

(7.) Prinz von Indien Muhammad Dárášukúh an GW (Qara) Mustafá paša.[1])

Mollá Šauqí kommt zum GW und wird das ihm Aufgetragene mündlich darlegen. Nach Erreichung des Erwünschten und Angestrebten soll er rasch heimkehren. Man möge ihn abfertigen und die Korrespondenz fortsetzen. So Gott will, werden unsere Leute von nun an bei Euch ein- und ausgehen.

Sary ʿAbdulláh Nr. 61 — Hammer, Mem. p. 485. Bez. Datierung vgl. das zu Nr. 8 Bemerkte.

(8.) Der Großwesir (Qara) Mustafá paša an den Prinzen von Indien Dárášukúh. Entworfen von (Sary) ʿAbdulláh efendi.

Grüße an den Prinzen von Indien. Sein Schreiben ist durch Mollá Šauqí gut überbracht und wohl verstanden worden. Damit Mollá Šauqí die vom Prinzen für die Gräber Abú Hanífas und sejjid ʿAbdul-Qádir Gílánís bestimmten Geschenke mit Erlaubnis des GHn sicher an den erhofften Ort überbringen kann, wurde er im Geleite verläßlicher Männer dorthin abgefertigt. Den Bejlerbejs von Baghdád, Basra und Lahsá wird mit allerhöchstem Fermán und einem Briefe des GWs eingeschärft, Sorge dafür zu tragen, der Bote möge nach Vollbringung seiner Aufgabe nicht aufgehalten, sondern gleich in sein Land zurückgeschickt werden. Vom Prinzen ist zu erhoffen, daß er durch Briefwechsel stets zur Festigung der Freundschaft und Einigkeit beitrage.

Fer. II. p. 155/6 = Sary ʿAbdulláh Nr. 62 (vgl. GOR V. p. 593 d). Die oben gegebene Überschrift erscheint hier nach Sary ʿAbdulláh ergänzt. Die Datierung der beiden Schriftstücke läßt sich nur beiläufig durchführen. Ich gehe vor allem von der Tatsache des bereits eingenommenen Baghdad aus. Die Nachricht darüber mag nach Indien in authentischer Form entweder durch Mír Zarif und Arslan agha oder nicht allzulange vorher gekommen sein, allenfalls gegen Ende 1049. Die Freude, die Stadt mit ihren berühmten Heiligengräbern den Qyzylbaš entrissen zu wissen, mag den Prinzen bewogen haben, alsbald Mollá Šauqí mit den Geschenken dahin zu entsenden. Leider wird des letzteren, soweit ich sehe, weder in den indisch-persischen Annalen noch in den Maásir Erwähnung getan. Treffen aber unsere Voraussetzungen zu, so hätten wir das erste der beiden Schreiben wohl für Anfang bis Mitte 1050 zu datieren. Der Bote dürfte spätestens um die Mitte des Jahres 1051 in Stambul eingetroffen sein, ohne sich dort länger, als es zur Erledigung der Formalitäten nötig war, aufzuhalten. Bevor er abreiste, erhielt er das zweite Schreiben mit. Für all diese Vorgänge bietet Qara Mustafá pašas Amtsdauer (šaʿb. 1048 — 1. muh. 1053) Spielraum mehr als genug. Dieselbe setzt Ende 1052 als den terminus usque ad fest. Leider sind gerade im fraglichen

[1]) Persisch. Der Text des Wiener Kodex kann schwerlich richtig sein.

Zeitraum die Nachrichten über Sary ʿAbdulláh zu auseinandergehend oder unklar,[1]) als daß man die möglichen äußersten Grenzen Anfang 1051 — Ende 1052 noch mehr einzuengen vermöchte. Aber einerlei ob seine diesmalige rijáset bis Mitte 1050 oder darüber hinaus bis 1051 dauerte, scheint Nr. 6 nahezulegen, daß Sary ʿAbdulláh auch noch später mit der Abfassung von Staatsschreiben gelegentlich betraut wurde. Indessen würde nicht einmal dies an den auf Grund anderer Gesichtspunkte gewonnenen Datierungsgrenzen etwas ändern, wobei ich bemerke, daß das Jahr 1051, u. zw. dessen erste Hälfte, der Wahrheit wohl am nächsten kommen dürfte.[2]) — Zu Babinger GOW p. 207 hätte man vielleicht nachzutragen, daß die von Resmí, Sefînet-ür-rüesá gegebene Biographie Sary ʿAbdulláhs auch im Bd. I seines bekannten Mesneví-Kommentars vorausgeschickt erscheint; desgleichen dort nachzutragen wäre Ch. Schefer, Chrestomathie persane II. p. 218 s.

## (9b.) Gh. Schreiben an den Pádišáh von Indien Šáh-ğehán, um den özbegen-Chán mit seinem Sohne zu versöhnen.

Šáh-ğehán möge folgendes nicht verborgen bleiben: Nach Alláhs Bestimmung haben die Herrscher die gesamte Menschheit in Ordnung zu halten. Sie müssen aber gerecht und untereinander einig sein. Insbesondere ist lautere Gesinnung unter den islamischen Fürsten und Völkern hanefitischen Bekenntnisses vonnöten. Dem Vernehmen nach liegen der özbegen-Chán Nezr Mohammed chán und sein Sohn ʿAbd-ul-ʿAzíz miteinander in Zerwürfnis, was zum Aufruhre im Volke führt. Alláhs Satzungen folgend hat der GH an beide je ein selbständiges Schreiben gerichtet, um Frieden zu stiften. Er hofft, daß Alláh die islamischen Fürsten auf den richtigen Pfad lenke, und baut auch auf den Herrscher von Indien, daß dieser sich ums Wohl der özbegenländer bemühen werde und Nezr Mohammad chán zur Restitution verhelfe. Anfang reb. II. 1059.

Fer. II. 355—357 = Gött. Turc. 29 fol. 57a—58a. — Wohl durch denselben Muhjiuddín überbracht, der die Thronbesteigungsanzeige Mehemmeds IV. vom 4. ğem. I. 1059 (vgl. Hammer, Mem. p. 468) auszuhändigen hatte. Schreiben des Özbegen-Hákims an den GHn Fer. II. p. 150—3 vom šaʿb. 1058; gh. Schreiben an den Özbegen-Chán (d. h. den Vater) vom reb. II. 1059, Fer. II. p. 357/8 = Gött. 55b—56a und gh. Schreiben an den Hákim von Buchárá (d. h. den Sohn) Fer. II. p. 358/9 = Gött. 56b—57a, beide vom Anf. reb. II. 1059, durchaus im Einklang mit obiger Erwähnung. Vgl. GOR V. p. 489 f.; Vámbéry, Gesch. Bocharas II. p. 117 ss.; Zambaur p. 273, wo ʿAbd-ul-ʿAzíz bereits 1057 seinem Vater Nádir Mohammed folgt.

[1]) Cl. Huart (Ed I) und Fr. Babinger (GOW) tragen zur Klärung der Fragen nichts bei. Die Listen in SO IV sind unzuverlässig und wären nach und nach zu überprüfen.

[2]) Hammer Mem. p. 469 ss. überlegt folgendermaßen: „This mission of Shaki[!] must have taken place between the year 1049 (A. D. 1639) and 1053 (A. D. 1643), in which period the Wazîrship of Mustafa, the first Grand Wazîr in the reign of Sultan Ibrahim, occurred; for, in all probability, this special mission took place at the same time with the return of Arslan Aga, the bearer of the special letter; the presents sent to the holy shrines may have been intended to make up for the want of presents to the Sultan".

Trotz allen Wortschwalls meidet das Schreiben ängstlich jedwede Verwendung eines *chiláfet*-Ausdruckes gleichgültig an welche Adresse hin. Auffällig ist hier die Bescheidenheit des GHn, der sich zweimal als *bu muchlis-i velá-ğújleri* bezeichnet.

## (11.) Gh. Schreiben an den Pádišáh von Indien, worin dieser über das Ableben des Özbegen-Cháns benachrichtigt wird.

Šáh-ğehán wird folgendes mitgeteilt: Sein Schreiben ist im reğeb dieses Jahres 1063 durch [háğğí Ahmed[1]) Sa'íd] überbracht worden. Man nahm dessen Inhalt zur Kenntnis. Dem Inder ist nicht verborgen, daß Gott diese osmanische Dynastie zur Belebung und Stärkung der Religion gesetzt hat. Des Ghn Vorfahren erfüllten stets diese Bestimmung und ihre diesbezüglichen Bemühungen haben sie weltbekannt gemacht. Als daher die Hákims von Transoxanien und die Özbegenfürsten miteinander in Streit gerieten und der Hader des inzwischen verstorbenen Nezr Mohammed chán mit seinem Sohne 'Abd-ul-'Azíz chán im Lande Aufruhr entfachte, wandten sich die Turanier, um diesem Zustande ein Ende zu machen, an den Ghn (*dergáh-i .....chiláfet-destgáh*) mit einem herzzerreißenden Bittschreiben. Da ihre Bitte auch den Großmoghul betraf, ersuchte der GH diesen um Willfahrung aus Gründen der Religion, Gnade und Fürsorge. Der eigentliche Zustand wurde aus dem nun zugekommenen Schreiben des indischen Pádišáh ersichtlich. Der Mensch macht Pläne und das Schicksal verlacht sie. Die Herrscher der Welt müssen höchste Vollkommenheit, seelische Freude und Ergötzen an Gott anstreben. — Man hat den mit dem gh. Schreiben betrauten Gesandten durch Audienz (*telsím-i qaváim-i serír-i chiláfet-mesírimiz)* ausgezeichnet, die dargebrachten Geschenke angenommen und ihn mit Ehrenkleidern und vielen Geschenken nach Hause entlassen, damit er das Freundschaftsschreiben überreiche. Da Boten und Botschaften zur Vermehrung freundschaftlicher Beziehungen beitragen, wird müteferriqa Zülfiqár agha[2]) als Gesandter ausersehen und heimische Juwelen und Geschenke mit sich führend abgefertigt. Sobald er wohlbehalten ankommt und sich seiner Aufgabe entledigt, möge ihm ohne Aufenthalt die Rückkehr gestattet werden.

Fer. II. p. 163—165 = Gött. 29 fol. 104a—105b, Reís efendi Mehemmed Nr. 27, als Antwort auf das vorhergehende Schreiben des Pádišáh von Indien Gött. fol. 102b—104a, welch' letzteres ich mir für eine spätere Mitteilung vorbehalte (s. oben p. 82/3). Der Göttinger Kodex datiert obiges Schreiben richtig mit 1063, wobei, aus der Reihenfolge zu schließen, 5. ša'bán als die vorderste Grenze zu nehmen ist. Zu den Ereignissen GOR. V. p. 592 ss. (Vgl. auch GOR IX. Nr. 1392.)

[1]) Nicht Mohammed, wie Na'ímá V. p. 336 will (vgl. Bádsháh-náma II. p. 406 und 755; Hammer, Mem. p. 468 nach „Abdipasha the Nishanji"). Seine Audienz fand nach Na'ímá am 23. reğeb 1063, nach Hammer GOR V. p. 595 Anm. b) dagegen schon am 13. desselben Monats statt.

[2]) Über ihn und seine Unwissenheit GOR V. p. 594 und 718 nach Na'ímá V. p. 336. SO II. p. 342 gibt sein Todesdatum mit 1058 natürlich falsch an.

## (12.) Eine Art von Tadel seitens des Pádišáh von Hindustán.[1])

S. Mehemmed chán (IV.) möge folgendes nicht verborgen bleiben: Am 18. ǧem. I. des 27. Jahres der Regierung Šáh-ǧaháns, d. h. 1064 h, wurde Zulfiqár agha in Audienz (*talsím-i ǧanáb-i chiláfat-makán*) empfangen und übergab das gh. Schreiben. Der Großmoghul freut sich, vernommen zu haben, daß im Austausch von Boten und Botschaften beiderseits fortzufahren sei, da dies durch gegenseitige Freundschaft und Eintracht, durch Einigkeit von Glauben und Ritus sowie Gemeinsamkeit von Volkstum und Charakter begründet erscheine. Weil aber der Gebrauch, den dabei einzuhalten unumgänglich ist, nicht beachtet wurde, ist dies eine eigentümliche Art von Einigkeit. Offenbar stehen die damit vom GHn Betrauten im zarten Jugendalter und sind im Verkehr mit den Großen jeglicher Erfahrung bar und daher zu entschuldigen. Es sollte eigentlich die Antwort in gleicher Weise wie das gh. *náma* erfolgen. Jedoch ist der Großmoghul ein zu großer Kenner all dieser Dinge, als daß er etwas beginge, was in den Augen der Weisen unziemend erschiene. Die Art und Weise, wie der Briefwechsel der Großen untereinander vor sich zu gehen hat, ist dem sel. S. Murád chán mitgeteilt worden und jener „Prüfstein des Schauens" (*mi˘jár-i bíniš*) dürfte sich in der gh. Bibliothek vorfinden. Man möge in das Schriftstück Einsicht nehmen, denn es unterrichtet über das Briefschreiben. Falls aber jenes Kompendium der Weisheit infolge der Zeitläufte nicht mehr zu finden wäre, möge dessen beigeschlossene Kopie eingesehen werden. Wenn nachher das Schreiben wie gebührlich erfolgt, so wird ihm entsprechend auch die Antwort folgen. Widrigenfalls ist die Freundschaft nicht eine derartige, daß sie *námas* zu schreiben und Mittler zu entsenden brauchte. — Die durch den erwähnten Agha übersandten Geschenke wurden entgegengenommen. Der gh. Gesandte ist einige 4—5 Monate am indischen Hofe zurückbehalten worden bis zum Eintreffen der für die Reise günstigen Witterung, sowie auch aus dem Grunde, weil háǧǧí sejjid Ahmed Sa˘íd, der den Rückweg über Mekka nahm und dort anfangs zilhiǧǧe des genannten Jahres ankam, früher nicht zurückgekehrt war. Mit Ehrenkleidern ausgezeichnet und mit reichlichen Geschenken bedacht erhielt der Agha Erlaubnis zur Rückkehr. Behufs Überreichung dieser Urkunde sowie einer Hälfte der Geschenke, die in einem besonderen Register verzeichnet erscheinen, wird Qáim beg, einer der Vertrauten des indischen Hofes, in Begleitung des erwähnten Agha entsandt. Da man sich mit der Nachricht über die erfolgte Übergabe des Schreibens und der Geschenke allein nicht zufrieden geben kann, vielmehr auch über das Wohlbefinden des GHn hören möchte, wird schnelle Zurückentlassung des Sejjid erwartet.

[1]) Persisch.

Fer. II. p. 159—161 = Gött. 29 fol. 122b—123b.

Über die Ankunft Zulfiqár aghas in Bandar-i Súrat vgl. ʿAm. Sál. II. p. 179 s.; seine Audienz ibd. p. 185 s. und weitere Auszeichnungen p. 188, 189 u. 190; seine Heimkehr in Begleitung von Qáim beg, *sábiq kútvál-i urdú-i muʿallá*, ibd. p. 190 ss. Daraus entnimmt man zunächst, daß die Gesandten den indischen Hof im ševvál 1064 verlassen haben. Dieser Umstand bestimmt zeitlich unser Schreiben, das der Feder Saʿdulláh cháns[1]) entsprungen ist und im Anhang zu ʿAm. Sál. erscheinen soll. Bemerkenswert sind angesichts des heraufbeschworenen Unwillens die reichen Geschenke, die der Großmoghul übersendet (vgl. Hammer V. p. 645 nach Naʿímá V. p. 170), darunter ein Stück vollwertigen *zahr-muhra*, im Armbandamulett eingekapselt, ein von *aʿlí-hazrat* selbst als wirksam erkanntes Heilmittel gegen die Pest, das sich wiederholt bestens bewährt hatte; er sende es durch Zulfiqár agha an den *qaisar*, da in Istanbul dem Vernehmen nach Pest wüte.

## (13.) Gh. Entschuldigungsschreiben an den Pádišáh von Indien wegen ungenügender Ehrerbietung.

Nach vorausgesandter äußerst wortreicher Einleitung und üppiger Adresse, in welcher in bezug auf den Empfänger das Wort *chiláfet* zweimal angewandt erscheint (!), wird Šihábuddín Mohammad Šáh-ǧehán folgende Mitteilung gemacht: Der Wohlgeruch des durch Qáim beg überbrachten Schreibens hat des GHn Seele und Herz köstlich parfumiert und seine Überzeugung von der lauteren und freundschaftlichen Gesinnung Sr. *chiláfet-nisáb* Majestät (des Pádišáh von Indien) bekräftigt. Es wird dort jedoch darauf hingewiesen, daß man in dem durch Zulfiqár agha übersandten gh. Schreiben dem Rappen der flinken Feder, da er auf dem Tummelplatze der glückseligen Eigenschaftsbezeichnungen dahinschoß, die Zügel schlaff gehalten habe und den behenden Boten des Gedankens, da er das Tal der *chiláfet*-mäßigen Epitheta absuchte, im Lehm von allerhand Erklärungen habe festsitzen lassen. Es ist aber nicht im geringsten daran zu zweifeln, daß der Ozean der edlen Eigenschaften seiner Majestät endlos und die Gefilde seiner prachtvollen Epitheta grenzenlos sind und daß daher, wer zu dem tiefen Grunde oder an die äußerste Grenze gelangen will, zu kurz bleiben muß. Usw. — Nachdem sich der erwähnte (indische) Gesandte mit vollendetem Geschick seiner Aufgabe entledigt hatte, wurde ihm die Erlaubnis zur Heimkehr erteilt und es wurde ihm qapuǧy bašy (Maʿan-záde) Hüsejn agha[2]) zwecks Überbringung des gh. Schreibens zum Weggefährten beigestellt. Die Geschenke hat der GH. huldvollst entgegengenommen und erwidert sie. Der (türkische) Gesandte möge nach Vollbringung seiner Obliegenheiten gnädigst zurückentlassen werden. — Anfangs[3]) zilqaʿde 1066, (gegeben zu Konstantinopel).

Fer. II. p. 352—355 = Gött. 29 fol. 123b—125a.

Die beiden Botschafter trafen Freitag, den 18. reǧeb 1066 in Konstantinopel ein

[1]) Vgl. Ch. Rieu, Persian Mss. I. p. 260 u. Maásiru-l-Umará II. p. 441 ss.
[2]) SO II. p. 199.
[3]) Gött.: Mitte.

(Naʿímá VI. p. 170 = Silihdár I. p. 41 s.).[1]) Anfangs zilqaʿde wurde Qáim beg im Mehemmed paša-Kjösk im Garten von Skutari[2]) zur Abschiedsaudienz empfangen. Er nahm den Rückweg über Haleb, während Maʿan-zade ihm über Diarbekr nach Basra folgte, von wo sie sich beide nach Indien einschifften (GOR V. p. 646 nach Naʿímá VI. p. 199 s. = Silihdár I. p. 54) — oder vielmehr hätten einschiffen sollen. Denn angesichts des Vorfalles, von dem ʿAm. Sál. III. p. 266 berichtet, bezweifle ich sehr, daß die ins Auge gefaßte Zusammenkunft und die weitere gemeinsame Reise sich verwirklicht hätten. Dort heißt es, daß Qáim beg auf dem Rückwege in Haleb halt gemacht hat. Es nahm ihn eine derart innige Freundschaft zum Statthalter (*hákim*) Murtezá paša gefangen, daß er nicht nur in dessen Haus frei ein- und ausging, sondern daß nicht einmal Verschleierungsschranken für ihn gelten sollten. Das scheint jedoch für ihn verhängnisvoll gewesen zu sein. Denn er verliebte sich plötzlich in eine Sklavin, die der Pascha neulich gekauft hatte. Seine unbändige Leidenschaft führte zur Verleitung der Diener des Pascha, diesen sowie seinen Schwiegersohn Mehemmed Hüsejn durch vergiftete Speisen aus dem Wege zu schaffen. Über Qáim begs weiteres Schicksal finde ich im ʿAm. Sál.[3]) leider nichts mehr zu lesen und ebenso wenig über Maʿan-záde Hüsejn aghas Mission.

---

[1]) Nach diesem fälschlich den 17. reǧeb.

[2]) Evlijá I. p. 481.

[3]) Bemerken muß ich allerdings, daß das Suchen in dieser äußerst unübersichtlich gedruckten Edition mangels jeglicher Register eine Qual ist. Dabei hat man nie die Gewißheit, eine versteckte Notiz nicht etwa unbeachtet gelassen zu haben. Und doch wäre dem Mißstand durch lebende Kolumnentitel, Datenmarginalien, zweckmäßige Stoffeinteilung u. dgl. leicht und einfach zu begegnen gewesen. Leider ist der Abschluß des sich seit 1912 fortschleppenden Werkes noch immer kaum abzusehen.

# GEOGRAPHISCHES AUS DEN STAMBULER BIBLIOTHEKEN.[1])

(ARABISCHE HANDSCHRIFTEN.)

Von

*Felix Tauer.*

## I.

### *Ar-Rabaʿī:*

### FAḌĀʾIL AŠ-ŠĀM WA DIMAŠḲ.[2])

**ĀJA ṢOFJA 3340/1** (Fol. 1—83[v]). Lederbd.; 83 Foll. ($18^1/_2 \times 27$ cm); 1
7 Z. (12 cm); großes, schönes Nasḫī. Titel: كتاب فضائل الشام ودمشق وذكر ما فيها
من الآثار والبقاع الشريفة جمع ابى الحسن على بن محمد بن شجاع الربعى المالكى المعروف بابن ابى
برسم الخزانة العالية. Darunter: الهول رواية ابى الحسن على بن احمد بن زهير المالكى رحمه الله
المولوية الاميرية الكبيرية الملكيه المالكية السيفية طومان باى نايب القلعة المنصورة بالشام المحروسة اعز
اخبرنا ابو بكر محمد بن اسماعيل بن عبد الله بن الانماطى بالقاهرة قال اخبرنا :Anfang .الله انصاره
ابو محمد هبة الله بن الخضر بن هبة الله بن طاوس بدمشق .... Nach einer längeren Ein-
leitung folgen die Kapitel: [18[v]] ذكر ما ورد فى دمشق [30[r]] ذكر مدائن الجنة
[32[r]] ذكر مصلى الخضر عليه السلام من جامع دمشق [33[r]] ذكر الموضع الذى فيه راس يحيى بن
زكريا من الجامع [36[v]] ذكر الحائط القبلى من الجامع [38[v]] ذكر ما ورد فى فضل جامع دمشق
[48[r]] ما ورد ان دمشق اكثر المدن ابدالا وزهادا [50[v]] البناء بدمشق [52[r]] ذكر من قبر بدمشق
[58[v]] ما ورد فى فضل الصلوة بجبل قاسيون [63[r]] ما ورد فى غوطة دمشق [63[v]] الجبال المقدسة
[64[r]] ما جاء فى فضل المغارة [73[r]] فضل المسجد الذى ببرزة [75[r]] ذكر الموضع الذى ينزل فيه
قال معاقل المسلمين :Schluß .عيسى بن مريم من دمشق [77[v]] ذكر ما يكون بدمشق من الملاحم
ثلثة معاقلهم من الروم دمشق و معاقلهم من الدجال الاردن ومعاقلهم من ياجوج وماجوج الطور
تم الكتاب بحمد الله والحمد لله .... Unterschrift der ganzen Handschrift (Fol. 281[v]):
تعالى وعونه وحسن توفيقه فى مستهل شهر ذى القعدة الحرام من شهور سنة احد عشر وتسعمايه ومشقة
الفقير عبد الرحمن الصالحى بن محمد الموقت بالجامع الاموى غفر الله له وللمسلمين اجمعين بمنه (وكرمه[3]

---

[1]) Über Stambuler Bibliotheken und deren Aufbewahrungsorte siehe J. Schacht, Von den Bibliotheken in Stambul und Umgegend, ZS V (1927), p. 288—294; VIII (1930) 150—152, und AOr III, 88—90.

[2]) Siehe Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I, 330—331.

[3]) *Āja Ṣofja 3340/2* (Fol. 84—102): Anonymus: كتاب الوصية واسئلة صوفية. *(= Berlin 3981* (Ahlwardt III, 454)*?). — 3340/3* (Fol. 103—107): القصيدة المسماة بالفرج بعد

## II.

*Al-Bakrī:*

## MUʿĞAM MĀ ISTAʿĞAM.[1])

2 **RĀĠIB PAŠA 1066.** Lederbd.; 296 Foll. ($17^1/_2 \times 26$ cm); Fol. 1—131: 25 Z. (11 cm), Fol. 132—296: 29 Z. ($12^1/_2$ cm); kleines, teilweise vok. Nasḫī. Abschrift vollendet am 3. rabīʿ al-āḫir 729. Schreiber: احمد بن اقش الحرانى.[2])

## III.

*Abū Ḥāmid al-Māzinī:*

## TUḤFAT AL-ALBĀB WA NUḪBAT AL-AʿĞĀB.[3])

3 **FĀẒIL AḤMED PAŠA 198/1.** Pappbd.; 52 Fol. ($15 \times 19^1/_2$ cm); 15 Z. ($10^1/_2$ cm); altes, gut lesbares Nasḫī. Die Handschrift enthält eine ältere Redaktion des Buches, die sich von der in den übrigen bekannten Hand-

---

الشدة عجربة لكشف الكروب وصاحبها ابو عبد الله القرشى من كبار العارفين كما قاله السبكى فى طبقاته الكبرى ثم قال ورايت فى كتاب الغرة اللائحة لابى عبد الله محمد بن على التوزرى المعروف بابن المصرى ان هذه القصيدة لابى الفضل يوسف بن محمد النحوى التوزرى. 43 Verse. Anfang:

Schluß: اشتدى ازمة تنفرجى ✻ قد آذن ليلك بالبلج

يا رب بهم وبآلهم ✻ عجل بالنصر وبالفرج

Vgl. Brockelmann I, 268, und Pertsch, Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha III, 164 f. — *3340/4* (Fol. 108—117): الاشارات (sic) الطيور والوحوش. — *3340/5* (Fol. 118—123): فضائل الاسكندرية والجهاد. Fast nur Ḥadīṯe. Anfang: عن قتادة عن الحسن قال احب الجهاد الى الله عز وجل بالاسكندرية قيل له من البحر قال ومن البر... Schluß: فاجاب تبارك وتعالى لاحولن على ظهرك خير خلقى واسكنك خير عبادى واجعلك خير بلادى. — *3340/7* (Fol. 215—225): آخر فضائل الاسكندرية. Größtenteils Ḥadīṯe. Anfang: فضائل عكا وعسقلان. Schluß: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رابط بعكا فكانما طعن برمح نافذ فى سبيل الله تعالى والحمد.... — *3340/8* (Fol. 226—281): رسالة فى السلوك الابهرى von اثير الدين. — Vgl. Nr. VII (13).

[1]) Brockelmann I, 476.

[2]) Die Stambuler Handschriften des *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* von *al-Bakrī* hat bereits H. Ritter (Der Islam XIX (1930), S. 54) beschrieben, daselbst (S. 57) auch die Handschriften des *Nuzhat al-muštāḳ* von *al-Idrīsī*, wozu ich noch bemerken möchte, dass der römische Druck des Auszuges (جغرافيا الكليه. De Geographia universali. كتاب نزهة المشتاق فى ذكر الامصار والاقطار والبلدان والجزر والمداين والآفاق. Hortulus Cultissimus, mire Orbis regiones, Prouincias, Insulas, Urbes, earumque dimensiones & Orizonta describens. Romae. In Typographia Medicea MDXCIII) in *Nūr-i ʿoṯmānīje 3037* und *3038*, *Jeñi ǧāmiʿ 795* und *Dāmād Ibrāhīm Paša 858* vorliegt. *Ḫosrew Paša 318* ist Géographie d'Édrisi traduite de l'arabe en français par P. Amédée Jaubert. Tome I. Paris 1836.

[3]) Siehe Brockelmann I, 477, und Ferrand, JA, CCVII (1925) 1—148, 193—304.

schriften enthaltenen Redaktion außer verschiedenen kleineren Textabweichungen besonders dadurch unterscheidet, daß im Vorworte die Widmung an Abū Ğa'far 'Umar b. Muḥammad al-Irbīlī fehlt. Anstatt dessen wird nur kurz erwähnt, das Büchlein sei auf Wunsch einiger Freunde niedergeschrieben worden. Auch der Titel lautet anders: تحفة الالباب فى عجايب الدنيا. Anstatt des Schlußgedichtes (Fol. 51, 52) folgt das Kapitel: خبر رومية الكبيرة العظما[1]) und noch zwei kurze Abschnitte: 1. ومن العجايب ان فى الموصل قرية قال فى شاطى النيل بمصر فرس البحر اغبر اللون اقطس ... 2. ... على ثلث فراسخ منها فيها عين ماء ... Datum: Montag 21. rağab 651.

**ĀJA ṢOFJA 3217.** Lederbd.; 134 Foll. (21×31½ cm); 9 Z. (Rahmen 15×24½ cm); großes, schönes Nasḫī, vollständig vokalisiert. Laut dem Exlibris geschrieben für die Bibliothek des Sultans Abū an-Naṣr Ḳajtbāj (872—901) von المملوك قانصوه من يشبك من طبقة الصندلية الملكى الاشرفى. 4

**ES'AD EFENDI 3148.** Lederbd.; 42 Foll. (13½×20½ cm); 21 Z. (Rahmen 7½×14½ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Abschrift vollendet am Dienstag 17. šawwāl 997 von عبد الرحمن بن محمد البحيرى المالكى. Es ist die einzige Stambuler Handschrift, welche die zum Texte gehörigen Bilder in blauer Farbe am Rande besitzt. 5

**FĀẒIL AḤMED PAŠA 198/2** (Fol. 53—103). 51 Foll.; 17 Z. (10½ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Vollendet am Mittwoch 3. ğumādā al-awwal 1047 von ابراهيم بن يوسف بن حسن البقاعى الشافعى. 6

**BEŠĪR AĠA, STAMBUL, 461.** Pappbd. mit Lederrücken; 82 Foll. (14×20 cm); 15 Z. (6 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Wahrscheinlich Abschrift von Es'ad Efendi 3148. Undatiert (11. Jahrhundert). 7

**'UMŪMĪJE 5014.** Lederbd.; 67 Foll. (15×19½ cm); 19 Z. (9 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift vollendet am Sonntag 11. rağab 1084 von احمد الفيومى الشافعى الازهرى. Am Anfang wasserfleckig. 8

## IV.

*Ibn al-Muğāwir:*

## BESCHREIBUNG VON MEKKA UND SÜDARABIEN.[2])

**ĀJA ṢOFJA 3080.** Lederbd.; 118 Foll. (20½×30 cm); 21 Z. (Rahmen 12×20 cm); ziemlich gutes Nasḫī. Titel: تاريخ لطيف يشتمل على ذكر اكبر البلاد المعمورة تاليف الشيخ المسند المحدث المورخ جمال الدين ابى الفتح يوسف بن يعقوب بن محمد المعروف بابن المجاور الشيبانى الدمشقى رحمه الله تعالى ... Farbige Abbildungen und Pläne. Datiert Samstag 28. ḏu-l-ḳa'da 1003. 9

[1]) Identisch mit dem von Ferrand, l. c. 193—199, Zeile 7, abgedruckten Texte.
[2]) Brockelmann I, 482.

V.

*Ibn Šaddād:*

AL-AʿLĀḲ AL-ḤAẒĪRA FĪ ḎIKR UMARĀʾ AŠ-ŠĀM WA-L-ĞAZĪRA.[1])

10 **ĀJA ṢOFJA 3084.** Lederbd.; 182 Foll. (18×27 cm); 21 Z. (13 cm); großes, schönes Nasḫī. Papier weiß oder braun, auf dem letzteren ist die Tinte stark zerflossen, so daß die betreffenden Folien schwer lesbar sind. Die Handschrift enthält nur einen Teil des Werkes und zwar die Vorrede, den ersten Ḳism (Fol. 7ʳ—89ᵛ) und die 3 ersten Abwāb des zweiten Ḳism. Schluß: وتوفى الملك العزيز فصارت (قلعة نجم) الى ولده الملك الناصر فيما صار من البلاد اليه وما زالت فى ملكه الى ان انقضت الدولة واخربتها التتر. Undatiert (ca. 800).

VI.

*Ad-Dimašḳī:*

NUḪBAT AD-DAHR FĪ ʿAĞĀʾIB AL-BARR WA-L-BAḤR.[2])

11 **ĀJA ṢOFJA 2945.** Pappbd.; 212 Foll. (13×17½ cm); 15 Z. (8½ cm); gutes Nasḫī. Datum: al-ʿašr al-aḫīr min šahr rabīʿ al-āḫir 744. Schreiber: محمد بن احمد بن رجب الحنفى.

VII.

*Ibn al-Firkāḥ:*[2])

BĀʾIṮ AN-NUFŪS ILĀ ZIJĀRAT AL-ḲUDS AL-MAḤRŪS.

12 **NŪR-I ʿOṢMĀNĪJE 3400.** Pappbd.; 38 Foll. (13×17½ cm); 9 Z. (9½ cm); großes, teilweise vok. Nasḫī. Ohne Unterschrift, 9. Jahrhundert.

13 **ĀJA ṢOFJA 3340/6** (Fol. 124—214). Vgl. Nr. I.

14 **ĀJA ṢOFJA 3469.** Lederbd.; 56 Foll. (15×20½ cm); 13 Z. (9 cm); gutes Nasḫī. Geschrieben ca. 1100.

VIII.

*Ibn al-Firkāḥ:*

AL-IʿLĀM BI FAḌĀʾIL AŠ-ŠĀM.

15 **LÂLELI 3656/10** (Fol. 256—265). Lederbd.; 10 Foll. (15½×21 cm); 21 Z. (8 cm); ziemlich gutes Nasḫī. Datum: Montag, letzter raǧab 1041. Schreiber احمد (بن يحيى) الاكرى.

[1]) Brockelmann I, 482.
[2]) Brockelmann II, 130.

## IX.

*Abu-l-Fidā':*

## TAḲWĪM AL-BULDĀN.[1])

**ĀJA ṢOFJA 2597.** Lederbd.; 114 Foll. (20×28 cm); 25 Z. (14½ cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift vollendet im ša'bān 721. 16

**ESMĀḪĀN SULṬĀN 300/1** (Fol. 1—109). Lederbd.; 139 Foll. (17½×26 cm); 25 Z. (13½ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Geschrieben ca. 800. 17

**JEÑI ĞĀMI' 788.** Lederbd.; 138 Foll. (18×29 cm); 27 Z. (13 cm); gutes Nasḫī. Abschrift vollendet in Damaskus am 24. ǧumādā al-āḫir 971 von محمد بن احمد بن السيد ناصر الدين الحسيني نشا الشافعي مذهبا. 18

**KÖPRÜLÜZĀDE MEḤMED PAŠA 934.** Lederbd.; 111 Foll. (15×25 cm); 25 Z. (10 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift vollendet am 15. šawwāl 1053 von ابراهيم بن شيخ رجب بن نصوح بيك. 19

**FEJẒULLĀH EFENDI 1351.** Lederbd.; 138 Foll. (17½×30 cm); 27 Z. (10 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Undatiert, in die Bibliothek des Šajch-al-islām Fejẓullāh Efendi im Jahre 1111 geraten. 20

**LĀLĀ ISMĀ'ĪL EFENDI 286.** Lederbd.; 113 Foll. (17 × 26½ cm); 23 Z. (11 cm); mittelmässiges Nasḫī. Ohne Datum (11. Jahrhundert).[2]) 21

## X.

*Abū Ḥāmid al-Ḳudsī(?):*[3])

## AL-FAḌĀ'IL AL-BĀHIRA FĪ MAḤĀSIN MIṢR WA-L-ḲĀHIRA.

**ĀJA ṢOFJA 3342.** Leinwandbd.; 144 Foll. (13½×18 cm); aus 2 Teilen zusammengesetzt: 1. Fol. 1—47: 17 Z. (9 cm), geläufiges Nasḫī; 2. Fol. 48 bis 144: Rahmen (9×13 cm), mittelmäßiges Nasḫī. 22

Das Buch enthält folgende Fuṣūl: فصل فى ذكر مبدا مصر واول امرها [3v] فصل فى ذكر حدود مصر [5r] فصل فى ذكر عدد كور ارض مصر وقراها [6r] فصل فى ذكر ملوك مصر [7v] فصل فى ذكر بعض كور مصر المشهورة [26v] فصل فى ذكر ما ورد فى [36r]

[1]) Brockelmann II, 46.

[2]) *Köprülüzāde Meḥmed Paša 935* (Lederbd.; 153 Foll. (16½ × 25 cm); 23 Z. (8½ cm); mittelmässiges Nasḫī) scheint eine Überarbeitung des Taḳwīm al-buldān zu sein. Die Einleitung ist fast dieselbe. Ihr folgt aber anstatt der Tabellen ein alphabetisch geordnetes Verzeichniß der wichtigsten Ortschaften. Die Handschrift ist defekt, am Anfang fehlen einige Blätter.

[3]) In den folgenden Handschriften ist gleich *Gotha 1629* (Pertsch, l. c., III, 215) Šajḫ Ibn Ẓuhajra aš-Šāmī als Verfasser angeführt. Alle drei MSS führen wie Gotha 1629 den Sultan Murād III. an letzter Stelle im Herrscherverzeichnisse.

فضل مصر [38v] فصل فى دعاء الانبياء عليهم السلام لمصر واهلها [39v] فصل فى وصف العلماء لمصر [40v] فصل فى ذكر من ولد بمصر ومن كان بها من الانبياء والحكماء والملوك والعلماء [46r] فصل فى ذكر خبر فتوح مصر [49v] فصل فى ذكر ما بمصر من ثغور والرباط والمساجد الشريفه ومشاركة الحرمين وذكر فرضها وجبلها المقطم والطور والوادى المقدس [56r] فصل فى ذكر مصر ووصفها من العلماء والحكماء والملوك وعدة خلجانها [63v] فصل فى ذكر ما حكى فى ذكر خراج مصر فى الجاهلية والاسلام [72r] فصل ملخص من كلام ابن زولاق [87r] فصل فى ذكر عجائب مصر وغرائبها [112r] فصل فى ذكر المقاييس [113v] فصل فى ذكر القاهرة بالخصوص واول امرها [117v] فصل فى ذكر محاسن ديار مصر الكلية الجامعة التى تفضل به غيرها على سبيل الاجمال [120r] فصل فى ذكر ما اختصت به مصر والقاهرة واهلها من محاسن وفضائل وما شاركها فيها غيرها [135v] الخاتمة فى ذكر ما استحسنته من منظوم ومنثور فى وصف مصر ونيلها ومحاسنها ومنتزهاتها.

Schluß: وزيارته زيارة طيف فى ليل صيف وهذه قطرة من بحر ونسال الله تعالى التوفيق .... وقد انتهى هذا الجزؤ فى اليوم المبارك الثانى والعشرين من جمادى الآخرة المبارك سنة ست وتسعماية (sic) والحمد لله وحده. Undatiert, ca. 1000.

23 **LĀLĀ ISMĀ'ĪL EFENDI 363.** Pappbd.; 66 Foll. (15×20 cm); 17 Z. (10 cm); gutes Nasḫī. Inhalt und Schluß wie in Āja Ṣofja 3342. Abschrift vollendet in der ersten Dekade des rabī' aṯ-ṯānī 1045 von عبد الباقى المحلى الحنفى بن المرحوم محمد المادح المنصورى.

24 **NŪR-I 'OṢMĀNĪJE 3401.** Pappbd.; 86 Foll. (14×20½ cm); 23 Z. (9 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Undatiert, nicht älter als 1100.

## XI.

*al-Fāsī:*

## ŠIFĀ' AL-ĠARĀM LI AḪBĀR AL-BALAD AL-ḤARĀM.[1])

25 **'ĀṬIF EFENDI 1897.** Lederbd.; 301 Foll. (17½×27 cm); 27 Z. (12 cm); gutes Nasḫī. Abschrift vollendet in Mekka im Masǧid al-ḥarām am Dienstag 2. raǧab 854.

26 **SELĪM AĠA 816.** Lederbd.; 278 Foll. (17½×25½ cm); 27 Z. (12 cm); ziemlich gutes Nasḫī. Randbemerkungen und eingeklebte Blätter mit verschiedenartigen Nachträgen. Zu Ende geschrieben in Mekka, salḫ ḏu-l-ḥiǧǧa 878. Schreiber: ابو الخير وابو فارس عبد العزيز بن عمر بن محمد بن ابى النصر محمد بن ابى الخير محمد بن فهد الهاشمى العلوى المكى الشافعى.

27 **KÖPRÜLÜZĀDE MEḤMED PAŠA 1097.** Lederbd.; 232 Foll. (18×26½ cm); 31 Z. (13 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift nach dem Autograph vollendet in Mekka am Sonntag 10. rabī' al-awwal 882.

[1]) Brockelmann II, 172—173.

**ʿĀṬIF EFENDI 1896.** Lederbd.; 286 Foll. (17×27 cm); 27 Z. (13 cm); gutes Nasḫī. Ohne Datierung, 9. Jahrhundert. Schreiber: محمد بن احمد الجيزى الازهرى الشافعى. 28

**MUṢṬAFĀ EFENDI 664.** Lederbd.; 405 Foll. (17½×26 cm); 23 Z. (12 cm); sehr schönes, großes Nasḫī. Abschrift vollendet in Mekka am Mittwoch 10. šawwāl 906 von يوسف بن شهاب الدين الكتبى الكمبايتى. 29

XII.

*Ibn Hilāl al-Maḳdisī:*

MUṬĪR AL-ĠARĀM ILĀ ZIJĀRAT AL-ḲUDS WA-Š-ŠĀM.[1])

**ĀJA ṢOFJA 3414/1** (Fol. 1—66). Pappbd.; 66 Foll. (14½×19½ cm); 21 Z. (11½ cm); kleines, unschönes Nasḫī. Abschrift vollendet am Donnerstag 21. ḏu-l-ḳaʿda 884 von ابراهيم بن محمد بن موسى بن فارس المغربى الصنهاجى اصلا المالكى مذهبا. 30

**LĀLĀ ISMĀʿĪL EFENDI 370.** Lederbd.; 102 Foll. (14×21 cm); 25 Z. (Rahmen 8½×16 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Datum: 9. rabīʿ aṯ-ṯānī 1122. 31

XIII.

*Šamsaddīn as-Sujūṭī:*

ITḤĀF AL-AḤIṢṢĀʾ BI FAḌĀʾIL AL-MASĞID AL-AḲṢĀ.[2])

**ĀJA ṢOFJA 2946.** Leinwbd. mit Lederrücken; 166 Foll. (13×18 cm); 21 Z. (10 cm); gutes Nasḫī. Schluß und Unterschrift: وكان الفراغ من تاليفه وتعليقه فى يوم الاثنين المبارك الثالث والعشرين من صفر الاعز الميمون من شهور عام خمس وسبعين وثمانمائة . . . . ووقع الفراغ من نسخ هذه النسخة المباركة من خط المؤلف . . . . على يد محمد بن ابن بكر بن اسمعيل بن سليمان بن احمد الحنفى مذهبا والصفوى مشربا نزيل القدس الشريف يوم الاربعاء بعيد وقت الزوال السابع عشر من شهر الله الاحب شهر رجب سنة خمس وسبعين وثمانمائة. 32

**LĀLELI 1992.** Pappbd.; 192 Foll. (13×17½ cm); 15—17 Z. (11 cm); gutes Nasḫī, oft ohne Punkte. Undatiert, ca. 900. 33

**KÖPRÜLÜZĀDE MEḤMED PAŠA 998.** Lederbd.; 139 Foll. (13×17½ cm); 19 Z. (9½ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Vollendet am Donnerstag 28. ǧumādā al-ūlā 905. 34

**FĀTIḤ 4182.** Pappbd. mit Lederrücken; 319 Foll. (10½×15 cm); 15 Z. (7 cm); ziemlich gutes Nasḫī. Abschrift vollendet am Montag 15. ṣafar 958 von يوسف بن على. 35

[1]) **Brockelmann II, 130—131.**
[2]) **Brockelmann II, 132—133.**

36 **FĀTIḤ 4183.** Pappbd. mit Lederrücken; 155 Foll. (15×21½ cm); 19 Z. (10 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Datum: Dienstag 17. ramaḍān 967. Schreiber: علی امین العلمی aus Jerusalem. Kollationiert mit dem Autograph.

37 **FEJZULLĀH EFENDI 1371.** Lederbd.; 177 Foll. (15×21 cm); 18 Z. (8½ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Abschrift vollendet am Donnerstag 29. ḏu-l-ḥiǧǧa 991 von ابو الهدى بن داود المقدسى بلدا والشافعى مذهبا والقادرى طريقة ومشربا.

## XIV.

*Abu-t-tuḳā al-Badrī:*

## NUZHAT AL-ANĀM FĪ MAḤĀSIN AŠ-ŠĀM.[1])

38 **ʿĀṬIF EFENDI 1940/1.** Lederbd.; 92 Foll. (13×17½ cm); 19 Z. (9 cm); gutes Nasḫī. Stellenweise eingeklebte Blätter mit Nachträgen (dieselbe Hand). Unterschrift: زبر هذه الاحرف من كتاب نزهة الانام فى محاسن الشام العبد الفقير الى مولاه الشاكر على ما اولاه ابى الثقاء ابى بكر عبد الله البدرى نسبا الشافعى مذهبا الدمشقى مولدا الوفائى مسلكا ومقتدا فهو محبره ومحرره ومهذبه ومرتبه ومصححه ومنقحه وموشيه ومنشيه ومؤلفه ومصنفه ومسطره وكاتبه فى غرة يوم الاحد من شهر ربيع الاول سنة سبع وسبعين وثمانمائه .... احسن الله تعالى ايامه.[2])

39 **ĀJA ṢOFJA 3501.** Lederbd.; 95 Foll. (13×21 cm); 23 Z. (17 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Undatiert, 10. Jahrhundert.

40 **NŪR-I ʿOṢMĀNĪJE 3448/1.** Leinwbd.; 93 Foll. (13×19½ cm); 21 Z. (Rahmen 9½×15 cm); kleines, unschönes Nasḫī. Undatiert, 11. Jahrhundert.

41 **LĀLELI 2110.** Pappbd.; 44 Foll. (15×20 cm); 21 Z. (9 cm); ziemlich gutes Nasḫī. Die Handschrift ist unvollständig. Letzter Vers:

عنب اسود كأن عليه * حللا من حنادس الظلماء[3])

11. Jahrhundert.

## XV.

*As-Sujūṭī:*

## KAUKAB AR-RAUḌA.[4])

42 **LĀLELI 2094.** Lederbd.; 180 Foll. (16½×24 cm); 27 Z. (Rahmen 11½×19 cm); gutes Nasḫī. Abschrift vollendet am Mittwoch 12. ramaḍān 983 von علی حسان بن محمد بن احمد الشهير نسبه بالعلائى الحنفى.

---

[1]) Brockelmann II, 132. Gedruckt in Kairo 1341.

[2]) *ʿĀṭif Efendi 1940/2* (fol. 92ᵛ): اسماء تمر المدينة الشريفة على الحروف لفتح الله الزرندى المدنى. — *1940/3* (Fol. 94ᵛ—103ᵛ): Verschiedene Bemerkungen über Damaskus mit Gedichten. — *1940/4* (Fol. 103ᵛ—104ᵛ): ارجوزة للشيخ شهاب الدين الاقفهسى يذكر المحمود من النساء للزواج.

[3]) Seite ٢٢٩ des Kairoer Druckes.

[4]) Brockelmann II, 157 (232).

**NŪR-I ʿOṢMĀNĪJE 3104.** Lederbd.; 176 Foll. (19×28 cm); 31 Z. (Rahmen 12×19 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Datum: Montag 15. rabīʿ al-awwal 1006. 43

**NŪR-I ʿOṢMĀNĪJE 3411.** Leinwbd.; 193 Foll. ($17^1/_2 \times 26^1/_2$ cm); 27 Z. (Rahmen $10 \times 18^1/_2$ cm); gutes Nasḫī. Abschrift vollendet am Dienstag 17. rabīʿ al-āḫir 1007 von سليمان بن حسين بن جانم. 44

## XVI.

*Ibn Ijās:*[1])

## NAŠḲ AL-AZHĀR FĪ ʿAĞĀʾIB AL-AḲṬĀR.

**ḤEKĪMOĞLU ʿALĪ PAŠA 815.** Lederbd.; 392 Foll. ($12^1/_2 \times 21^1/_2$ cm); 21 Z. (Rahmen $7 \times 14^1/_2$ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Undatiert, ca. 1000. 45

**MUṢṬAFĀ EFENDI 1011.** Lederbd.; 336 Foll. (15×21 cm); 21 Z. (7 cm); mittelmäßiges, teilweise vok. Nasḫī. Abschrift vollendet am Sonntag 14. ḏu-l-ḥiğğa 1024 von احمد بن عبد الجواد الشهير بابن تركان الحنفى. 46

**NŪR-I ʿOṢMĀNĪJE 3039.** Lederbd.; 252 Foll. ($17^1/_2 \times 30$ cm); 25 Z. (Rahmen 11×20 cm); mittelmäßiges, teilweise vok. Nasḫī. Abschrift vollendet in der letzten Dekade des rabīʿ aṯ-ṯānī 1044 von منصور بن سليم بن حسن الدمتاوى الازهرى. 47

**BEŠĪR AĠA, STAMBUL, 497 und 498.** Lederbd.; 258 und 290 Foll. ($9^1/_2 \times 16^1/_2$ cm); 19 Z. ($4^1/_2 \times 12$ cm); ziemlich gutes Nasḫī. Abschrift vollendet am Freitag 14. ǧumādā al-ūlā 1137. 48

## XVII.

*Ibn Ijās:*

## NUZHAT AL-UMAM FI-L-ʿAĞĀʾIB WA-L-ḤIKAM.

**ĀJA ṢOFJA 3500.** Lederbd.; 270 Foll. ($13^1/_2 \times 18$ cm); 17 Z. (9—$9^1/_2$ cm); mittelmäßiges, fast gänzlich vok. Nasḫī. Anfang: الحمد لله الذى عرف وفهم وعلم الانسان ما لم يعلم .... [Fol. 2ʳ] .... وبعد فانى لما طالعت كتب تواريخ الامم الخالية ورايت ما فيها من العجائب المتوالية استخرت الله ان اجمع كتابا لطيفا اذكر فيه من اغرب ما سمعته واعجب ما رايته قاصدا فيه الاختصار لكيلا يطول فى التآليف بجموعه وفى المثل السائر اقصر الكلام منفوعه وقد ذكرت فيه من عجائب مصر واعمالها وما صنعت الحكماء فيها من الطلسمات المحكمة والبرابى والاهرام .... وغير ذلك وذكر طرف يسيرة من سير ملوكها. 49

Nach einer kurzen Einleitung über geographische Hauptbegriffe und die Aḳālīm folgt: [5ᵛ] ذكر حدود ارض مصر وجهاتها واقطارها على سبيل الاختصار [6ᵛ] ذكر بحر القلزم وما فيه من العجائب [7ᵉ] ذكر بركة غرندل [9ᵉ] ذكر البحر الروى [12ᵉ] ذكر طرف يسيرة من فضائل مصر [20ᵛ] ذكر اشتقاق مصر ومعناها وتعداد اسماءها

[1]) Brockelmann II, 295.

اخلاق اهل مصر وطبائعهم وامزجتهم على سبيل الاختصار [28v] ذكر عجائب مصر التى كانت بها من الطلسمات والبرابى وغير ذلك على سبيل الاختصار [45r] ذكر الدفائن والكنوز التى يسمونها اهل مصر المطالب [49r] ذكر هلاك اموال اهل مصر [50v] ذكر ما ورد فى فضائل النيل [52r] ذكر مخرج النيل وابتعاثه [67v] ذكر مقاييس النيل وزيادته [77r] ذكر ما قيل فى يوم وفاء النيل بمصر [82r] ذكر ما قيل فى ماء النيل من مدح وذم على سبيل الاختصار [87r] ذكر عجائب النيل على سبيل الاختصار [90v] ذكر طرف يسيرة من تقدمة المعرفة بحال النيل فى كل سنة [92v] ذكر عيد الشهيد وما كان يعمل بمصر يوم عيد الشهيد [95r] ذكر الخلجان التى شقت بارض مصر من مجرى النيل [99r] ذكر ما قالته الشعراء فى مفترجات مصر واسمها [101r] ذكر ما قيل فى بركة الرطلى وارض الطبالة والجنبنة وغير ذلك [103v] ذكر ما كانت عليه ارض مصر فى الزمن الاول — ذكر اعمال الديار المصرية وكورها [106r] ذكر ما كان يعمل فى اراضى مصر من حفر الترع وعمارة الجسور ونحو ذلك [107r] ذكر مقدار خراج مصر فى الزمن الاول [107v] ذكر ما عمله المسلمون عند فتح مصر [108r] ذكر نزول العرب بريف مصر واتخاذهم الزرع مشاعا [110r] ذكر الديوان [110v] ذكر ديوان الجيوش والعساكر — ذكر جيوش مصر فى الزمن الاول فى الاسلام [112r] ذكر الاقطاعات [112v] ذكر ديوان الخراج والاموال بمصر وغيرها [113r] ذكر خراج ارض مصر فى الاسلام [114v] ذكر الاصناف التى تزرع بارض مصر واقسامها وغير ذلك [118r] ذكر اقسام مال مصر على سبيل الاختصار [122v] ذكر عجائب الاهرام وما قيل فيها [134r] ذكر ما قالته الشعراء فى الاهرام من النظم [135r] ذكر الصنم الذى يقال له ابو الهول [136v] ذكر الجبال [140r] ذكر مدائن ارض مصر [142r] ذكر مدينة امسوس وعجائبها وملكها [148r] ذكر مدينة منف وملوكها [149v] ذكر مدينة الاسكندرية وما فيها من العجائب [151r] ذكر منار الاسكندرية [154r] ذكر ما قالته الشعراء فى المنار [154v] ذكر الملعب الذى كان بالاسكندرية وغيره من العجائب — ذكر عمود السوارى [156v] ذكر طرف يسيرة مما قيل فى الاسكندريه [157v] ذكر فتح الاسكندرية على يد المسلمين [159v] ذكر بحيرة الاسكندرية [160r] ذكر خليج الاسكندرية [161v] ذكر خليج (sic) مدينه اتريب — ذكر مدينة تنيس [163v] ذكر بوراء [164r] ذكر مدينة القيس — ذكر رمل الفرابى [164v] ذكر مدينة بلبيس — ذكر مدينة الصالحية [165r] ذكر وادى هبيب [165v] ذكر مدينة ايلة [166r] ذكر مدينة مريوط [166v] ذكر صعيد مصر وما قيل فيه [168r] ذكر الجنادل وشئ من اخبار ارض النوبة [170r] ذكر تشعب النيل من بلاد علوة ومن يسكن عليه من الامم [173r] ذكر مدينة بلاد البجة [174r] ذكر مدينة اسوان [175r] ذكر مدينة بلاق — ذكر حائط العجوز [176r] ذكر صحراء عيذاب [177r] ذكر مدينة ارجنوس [177v] ذكر ابويط — ذكر مدينة ملوى [178r] ذكر مدينة اتصنا [178v] ذكر القيس [180r] ذكر دروط — ذكر الجيزة [181r] ذكر منية عقبة [181v] ذكر حلوان [182r] ذكر مدينة الفرماء [183r] ذكر مدينة القلزم [183r] ذكر التيه [184r] ذكر مدينة دمياط [195v] ذكر شطا [195v] ذكر البرزخ [196r] ذكر دبيق [196r] ذكر النحريرية [196v] ذكر الطريق فيما بين مدينة مصر ودمشق [198r] ذكر مدينة عين شمس [201v] ذكر مدينة المنصورة [202r] ذكر العباسة [202v] ذكر مدينة قفط [203r] ذكر مدينة دندرة [203v] ذكر الواحات الداخلة [204r] ذكر الواحات الخارجة [204v] ذكر مدينة قوص [205r] ذكر مدينة البهنسا [205v] ذكر مدينة الاشمونين [206r] ذكر مدينة اخميم [206v] ذكر مدينة العقاب [207v] ذكر مدينة الفيوم [210r] ذكر ما قيل فى الفيوم وخلجانه وضياعه [210v] ذكر الحجر اليوسفى [212r] ذكر فتح مدينة الفيوم على

يد المسلمين [212v] ذكر مدينة النحريرية [213r] ذكر دقلديانوس الذى يعرف تاريخ القبط به [213v] ذكر اسابيع الايام [215r] ذكر اعياد النصارى من القبط بديار مصر [220v] ذكر قسطنطين [226v] ذكر ما يوافق ايام الشهور القبطية من الاعمال فى الزروعات وزيادة النيل وغير ذلك عن ما نقله اهل مصر من قدمائهم واعتمدوا عليه فى امورهم [234r] ذكر تحويل السنة الخراجيه القبطية الى السنة الهلالية العربية وكيف عمل ذلك فى الملة الاسلامية وما السبب فيه.

Schluß:

احسنت لى فى ابتدائى * يارب فاحسن ختام

Unterschrift: وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة المنقولة من نسخة الاصل بخط مؤلفها .... وذلك على يد العبد .... محمد بن اسمعيل المقدسى ثم الشافعى .... وذلك فى العشرين من ذى حجة الحرام سنة احد تسعين (sic) وثمانمائة.

Auf Fol. 267v folgt noch ein Anhang (dieselbe Hand): ومما يلحق به فى هذا التاريخ ذكر نباء مدينة الفسطاط [268r] ذكر الحصن الذى يعرف بقصر الشمع [269v] ذكر مقابر اهل مصر والقاهرة على سبيل الاختصار [270r] ذكر ما قيل فى فضل القرافة. Schluß: فعند ذلك امتنع الناس من الدفن فى القرافة زمنا طويلا حتى انقطع خبر ملك العورة المسماة بالقطربة والله اعلم انتهى ذلك وصلى الله ....

## XVIII.

*Al-Boṣrāwī:*

## TUḤFAT AL-ANĀM FĪ FAḌĀ'IL AŠ-ŠĀM.[1])

**ḤOSREW PAŠA 365.** Pappbd. mit Lederrücken; 107 Foll. (12×20 cm); 21 Z. (7 cm); unschönes Nasḫī. Datiert 7. ǧumādā al-ūlā 1037. 50

**FĀTIḤ 4240.** Lederbd.; 97 Foll. (15×21 cm); 21 Z. (9 cm); flüchtiges Nasḫī. Abschrift vollendet am Freitag 24. rabī' al-awwal 1045. 51

**MEḤMED ḤAFĪD 246.**[2]) Lederbd.; 124 Foll. (14×20½ cm); 17 Z. (Rahmen 7×14 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift vollendet in der mittleren Dekade des rabī' al-awwal 1051. 52

## XIX.

*'Alī b. Sulṭān Muḥammad al-Ḳārī:*

## FAḌĀ'IL MAKKA.[3])

**ḤOSREW PAŠA 749/2** (Fol. 11—64).[4]) Pappbd. mit Lederrücken; 54 Foll. (14×20 cm); 17 Z. (9 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Anfang: بسم الله الرحمن 53

[1]) Brockelmann II, 361.

[2]) Im Defter: ٤٣٥ تاليف ابو الحسن على بن محمد الرافعى المالكى — فضائل الشام.

[3]) Vgl. Brockelmann II, 397 (68), und *Berlin 4063* (Ahlwardt III, 482, andere Redaktion?).

[4]) Die Maǧmū'a enthält noch 4 kleine Schriften von al-Ḳārī: *Ḥosrew Paša*

الرحيم واستعين بلطفه الكريم وعنايته العميم .... اما بعد فيقول الملتجى الى باب ربه البارى على بن سلطان محمد القارى ان الله سبحانه ....

Inhalt: [18r] فصل فى فضل استلام الحجر الاسود [20v] فصل فى فضل الركن اليمانى [21v] فصل فى فضل الملتزم [23r] فصل فى فضل المقام المنسوب الى ابراهيم عليه السلام [24v] فصل فى فضل النظر [28v] فصل فى فضل الحجر [29v] فصل فى فضل زمزم [34r] فصل فى فضل السقاية [35v] فصل فى فضل مواضع حول الكعبة [36v] فصل فى فضل النظر الى الكعبة [37r] فصل فى فضل المسعى [38r] فصل فى فضل المسجد الحرام [39r] فصل فى فضل مكة [41r] فصل فى فضل المعلّى [41v] فصل فى فضل الحج والعمرة [46v] فصل فى فضل الشفقة للحج والعمرة [47r] فصل فى فضل من حج عن ابويه او غيرهما [47v] فصل فى فضل من خرج الى الحج او العمرة فمات ومن مات بمكه او غيرها من الحرمين [48v] فصل فى فضل التلبية [49v] فصل فى فضل من يصيبه الشمس وهو محرم [50r] فصل فى فضل كسوة الكعبة [50v] فصل فى فضل الماشى [52r] فصل فى فضل عرفة [54r] فصل فى فضل المزدلفة — فصل فى فضل ليلة النحر [54v] فصل فى فضل يوم النحر ويوم القر وايام العشر [55r] فصل فى فضل الرمى — فصل فى فضل ايام منى ولياليها [55v] فصل فى فضل الذبح والنحر [56v] فصل فى فضل الحلق والتقصير [57r] فصل فى فضل مسجد الخيف [57v] فصل فى فضل منى [58r] فصل فى فضل المحصب — فصل فى فضل المجاورة [60v] فصل فى فضل الموت عقيب حج وعمرة [61r] فصل فى فضل الحرم الشريف [62v] فصل فى فضايل متفرقه

Schluß: ... وان يختم لى بخير فى عاقبة امرى وخاتمة عمرى ببركة خاتم الانبياء والمرسلين والحمد لله. Geschrieben im ǧumādā al-ūlā 1130 von احمد بن يوسف الحاج.

## XX.

*Muḥammad b. ʿAlī Sipāhīzāde:*

## AUḌAḤ AL-MASĀLIK ILĀ MAʿRIFAT AL-BULDĀN WA-L-MAMĀLIK.[1])

54 **ESMĀḤĀN SULṬĀN 298.** Lederbd.; 167 Foll. (15½×26 cm); 27 Z. (Rahmen 8×18 cm); gutes Nasḫī. Datiert 1. muḥarram 977.

55 **MEḤMED ḤAFĪD 207.** Lederbd.; 146 Foll. (14×22½ cm); 25 Z. (Rahmen 7½×16 cm); kleines, flüchtiges Nasḫī. Abschrift vollendet in der letzten Dekade des rabīʿ al-āḫir 1001.

56 **FEJẒULLĀH EFENDI 1350.** Lederbd.; 169 Foll. (13×21½ cm); 25 Z. (7½ cm); kleines Nastaʿlīḳ. Abschrift vollendet im Jahre 1094 von مصفطى بن عبد الله.

---

*749/1* (Fol. 1v—8r): فى فضايل القران (40 Ḥadīṯe). — *749/3* (Fol. 67r—74r): الحظ الاوفر فى بيان: والحج الاكبر. — *749/4* (Fol. 77v—89r): فى بيان حال الخضر. — *749/5* (Fol. 80r—92r): الصف.

[1]) Brockelmann II, 453.

**ES'AD EFENDI 2039.** Leinwandbd.; 190 Foll. (13×21½ cm); 23 Z. (Rahmen 6½×14 cm); mittelmäßiges Nasḫī; viele Randbemerkungen. Vollendet an einem Montag im Monate rabīʿ aṯ-ṯānī 1094. 57

**RĀĠIB PAŠA 1059.** Lederbd.; 185 Foll. (13½×22½ cm); 21 Z. (7 cm); gutes Nasḫī. Abschrift vollendet an einem Montag im Jahre 1095 von يحيى[1]) 58

## XXI.

*Ibn Dāʿir:*

## ASNĀʾ AL-MAṬĀLIB WA UNS AL-LABĪB AṬ-ṬĀLIB.[2])

**NŪR-I ʿOṢMĀNĪJE 2986.** Lederbd.; 66 Foll. (17×25 cm); 15 Z. (Rahmen 11×19 cm); gutes Nasḫī. Fol. 1ʳ ist ein einfach mit Gold verziertes Titelblatt mit folgendem Texte: كتاب اسناء المطالب وانس اللبيب الطالب فى معرفة الاقاليم الحقيقية والعرفية • وتحديدها بالجهة الشمالية والجنوبية • والارجاء الغربية والشرقية • وما عليها من المدن والممالك • والمناهج والمسالك • تاليف العبد المعترف بذنبه • اللائذ بعفو ربه • عبد الله بن صلاح بن داود بن داعر[3]) — برسم خزانة مولانا ومالك امرنا • شارح صدور المفاخر بعظيم شانه • وناظم عقد الفضائل بفواضله وجوده فى حيد زمانه • من القت اليه المكارم زمامها فاحسن تصريفها بمعروفه واحسانه • [سنان[4])] باشا لا برح محروسا برعاية الله وامانه • ملحوظا بعناية الله وحمايته من صرف الدهر وحدثانه • آمين والحمد لله وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم. Anfang: اللهم رافع السماء وبانيها وباسط الارض وداحيها .... 59

Auf Fol. 3ʳ beginnt die Muḳaddama (المقدمة فى الكلام على كرية الارض وانها بجميع اجرامها برا وبحرا فى وسط جوف السماء غير مائلة بمركزها عن مركز العالم). Es folgt die erste Maḳāla (المقالة الاولى فى ذكر قسمة الارض الى سبعة اقاليم وبيان الربع المعمور وتحديد الاقاليم, Fol. 4ᵛ—5ᵛ), in welcher die Grenzen der sieben Aḳālīm nach der Dauer des längsten Tages im Jahre bestimmt werden. Die zweite Maḳāla (المقالة الثانية فى ذكر مرور الاقاليم على المدن والبلاد وبيان مسافاتها وما قيل فى مساحة الارض وذرعها, Fol. 5ᵛ—8ᵛ) enthält die topographische Umgrenzung der Aḳālīm und

---

[1]) *Nūr-i ʿosmānīje 4691* ist kein Sipāhīzāde, wie es im Defter angegeben wird, sondern Jāḳūt's Wörterbuch. — *Jeñi Ǧāmiʿ 787*, im Defter als arabisch bezeichnet, ist eine türkische Übersetzung des Werkes. Geschrieben im ṣafar 1036.

[2]) Im Defter: اسنا المطالب فى الجغرافيا, danach Brockelmann II, 427, und Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen, 135.

[3]) So deutlich hier und auch in der Handschrift Rāġib Paša 979. Bei Brockelmann und Babinger falsch: Ibn Dāʾī, wohl nach dem Fehler in der Flügel'schen Edition des Ḥāǧǧī Ḫalīfa IV, 381. Im Stambuler Druck des Ḥāǧǧī Ḫalīfa II, ١٧٥ steht richtig: ابن داعر.

[4]) Čigalazāde Sinān Paša. Auf dem Titelblatt ist der Name ausradiert, in der Vorrede ist er stehen geblieben.

schließt mit einem Kapitel über die Ausmaße der Erde (فصل فى معرفة مساحة الارض) nach den alten Geographen. In der dritten Maḳāla (المقالة الثالثة فى ذكر ما لا بد من ذكره من المدن المشهورة فى السبعة الاقاليم الحقيقية وذكر محلها من الاقاليم العرفية وذكر جهاتها من مكة ومابين مدينة وبين مكة المشرفة من الفراسخ والمراحل وابن محل المدن من الاقاليم الى غير ذلك من الفوائد التى هى بغية الالباء والافاضل ومرام من هو فطن كامل, Fol. 8ᵛ—45ᵛ) werden die wichtigsten Städte lediglich vom Standpunkte der mathematischen Geographie (Lage im betreffenden Iḳlīm ḥaḳīḳī und iḳlīm ʿurfī, Entfernung vom Äquator und von Mekka, genaue Bestimmung der Ḳibla, Dauer des längsten und kürzesten Tages, Länge des Mittags (ظل الزوال) und des Nachmittagsschattens (ظل وقت العصر) am längsten und kürzesten Tage) behandelt: مكة: 9ᵛ, صحار عمان: 9ᵛ, تَعِزّ: 10ᵛ, صنعا: 11ᵛ, صَعْدَة: 11ᵛ, مدينة زبيد: 12ᵛ, عدن: 13ᵛ, سيراف: 13ᵛ, عَبّادان: 14ᵛ, مدينة النبى: 15ᵛ, أَخْمِيم: 16ᵛ, أَسْيُوط: 16ᵛ, جُدّة: 17ᵛ, مدينة مصر: 18ᵛ, الاسكندرية: 18ᵛ, أَرْجان: 19ᵛ, البصرة: 20ᵛ, بغداد: 20ᵛ, بيت المقدس: 21ᵛ, مدينة الموصل: 21ᵛ, سمرقند: 22ᵛ, دِمَشْق: 23ᵛ, حلب: 23ᵛ, عمدان: 24ᵛ, سِنْجار: 25ᵛ, بيروت: 25ᵛ, مدينة: 26ᵛ, بخارا: 27ᵛ, آمد: 27ᵛ, نَيْسابور: 28ᵛ, قزوين: 29ᵛ, بلخ: 30ᵛ, عَمّورية: 30ᵛ, مدينة: 31ᵛ, مدينة رومية: 31ᵛ, زمخشر: 32ᵛ, مدينة ماقدونية: 33ᵛ, ملطيّة: 34ᵛ, مَرْوَ ٱلرُّوذ: 34ᵛ, قسطنطنية: 35ᵛ, الشاش: 35ᵛ, فاراب: 36ᵛ, قاشغر: 37ᵛ, مدينة طَرَاز: 37ᵛ, مدينة سَلَج: 38ᵛ, مدينة: 39ᵛ, مدينة أَقْجاكرْمان: 39ᵛ, مدينة الأَزَقّ: 40ᵛ, مدينة صَرَاى: 41ᵛ, مدينة جِلِيقِيَّة: 41ᵛ, صَقْجِى: 42ᵛ, مدينة بُلغار: 42ᵛ, مدينة صُوداق. Die eigentliche Topographie nach den 28 Aḳālīm ʿurfīja enthält die Ḫātima (خاتمة الكتاب فى وصف الاقاليم العرفية وذكر حدودها وتحديدها بالبحار وهى ثمانية وعشرون اقليما من الاستواء فما وراءه الى آخر الاقاليم الحقيقية, Fol. 45ᵛ—66ᵛ) in folgender Anordnung: 46ᵛ: I. iḳlīm ʿurfī: جزيرة العرب; 47ᵛ: II.: بلاد مصر; 48ᵛ: III.: بلاد المغرب; 48ᵛ: IV.: جزيرة الجزيرة بين دجلة; 49ᵛ: V.: الاندلس; 50ᵛ: VI.: بلاد الشام, VII.: جزائر البحار الغربية; 51ᵛ: VIII.: العراق; 51ᵛ: IX.: خوزستان; 52ᵛ: X.: بلاد فارس; 52ᵛ: XI.: بلاد والفرات; 53ᵛ: XII.: سجستان; 53ᵛ: XIII.: السند, XIV.: الهند; 54ᵛ: XV.: الصين; 54ᵛ: كرمان; 55ᵛ: XVII.: بلاد الروم; 55ᵛ: XVIII.: ارمنية واران; 56ᵛ: XIX.: جزائر بحر الشرق; 57ᵛ: XX.: بلاد الجبل; 57ᵛ: XXI.: الديلم وكيلان, XXII.: بلاد طبرستان; 58ᵛ: XXIII.: خراسان; 59ᵛ: XXIV: طخارستان وبدخشان; XXV.: خوارزم; 59ᵛ: XXVI.: زابلستان والغور; 60ᵛ: XXVII.: ما وراء النهر; 60ᵛ: XXVIII.: بلاد السودان فى الجانب الجنوبى, الجانب الشمالى (Europa). Es folgen noch drei Kapitel: 62ᵛ: قول فى البحار وما روى فيه عن الحكام; فصل فى تحديد: 64ᵛ; ذكر شى من مقادير البحار طولا وعرضا ومعرفة مقادير طرقها ومسالكها: 63ᵛ. البحار والخلجان.

**Schluß und Unterschrift:** والله تعالى فى خلقه تصريف وتدبير يقصر عنه قياس الانسان ويغشى بصره عند التحديق الى نور العلم المحيط بكل شان تبارك من احاط بكل شىء علما وهو على كل شىء قدير وقد آن لنا تمام هذا الكتاب . . . . وكان الفراغ منه تاليفا وكتابة فى يوم

الاحد آخر يوم من شهر جماد (sic) الآخر من سنة الف وثلث عشرة من الهجرة النبوية بخط مؤلفه افقر عباد الله الى جوده ورحمته ورضوانه ومغفرته عبد الله بن صلاح بن داود بن علي بن داعر ختم له بخير خاتمة ونظر اليه ربه وبارئه بعين حانية راحمة انه اجود كريم رحمن رحيم حكيم عليم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.[1])

## XXII.

*Jāsin al-Faraḍī b. Muṣṭafā:*[2])

## RAUḌAT AL-ANĀM FĪ FAḌĀ'IL AŠ-ŠĀM.

**MAḤMŪD EFENDI 4935/1** (Fol. 1—19). Pappbd.; 19 Foll. (14½×20 cm); 15 Z. (Rahmen 8×15); ziemlich gutes Nasḫī. Anfang: الحمد لله الذى اختار لنبيه المصطفى دمشق الشام.... Das Büchlein behandelt die Faḍā'il von Damaskus (ājāt, aḥādīṯ, āṯār aṣ-ṣaḥāba wa-t-tābi'īn). Schluß: وفى هذا القدر كفاية لمن خفته العناية ومن رام الزيادة على ذلك فعليه بمحاسن الشام للبدرى وبفضائلها لشيخه البصروى ... حرره جامعه الفقير الى مولاه: Autograph. رحمهما الله تعالى فقد بسطا فى ذلك الكلام والحمد ... الغنى بلا خفا يس الفرضى بن مصطفى .... فى تاريخ عشر ذى الحجة من شهور سنة اثنين وتسعين والف. 60

---

[1]) Das Autograph des historischen Werkes Ibn Dā'ir's Al-Futūḥāt al-Murādīja fi-l-ğihāt al-Jamānīja liegt in *Rāġib Paša 979* (Lederbd.; 483 Foll. [24½×36 cm]; 35 Z. [16½ cm]; dasselbe Nasḫī wie in Nūr-i 'oṣmānije 2986, nur ein wenig kleiner; zwei 'Unwāne: Fol. 1ᵛ und 215ᵛ; Anfang: الحمد لله الذى جعل مراده عنوانا لصحائف الاعتبار.... vor.

Das umfangreiche, größtenteils in gereimter Prosa geschriebene Geschichtswerk zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (Fol. 1ᵛ—215ᵛ) bildet eine Einführung und besteht in fünf Muḳaddamāt. Die erste Muḳaddama (Fol. 4ᵛ—6ᵛ) handelt über die Propheten von Ādam bis Nūḥ, die zweite Muḳaddama (Fol. 6ᵛ—31ᵛ) über die Nachkommen Nūḥs und die jemenischen Könige bis zur Zeit des Propheten. Die dritte Muḳaddama (Fol. 31ᵛ—54ᵛ) enthält die Geschichte Muḥammads, der Ḫulafā ar-rāšidūn und der Umajjaden mit besonderer Rücksicht auf Jemen, die vierte Muḳaddama (Fol. 54ᵛ—102ᵛ) die Geschichte Jemens unter den 'Abbasiden und in der nachfolgenden Zeit bis zur Eroberung Jemens durch die Osmanen, die fünfte Muḳaddama (Fol. 102ᵛ—215ᵛ) die Geschichte der osmanischen Sultane von Ertogrul bis Selīm II. Der zweite Teil enthält auf Fol. 215ᵛ—296ᵛ eine allgemeine Geschichte des osmanischen Reiches unter Murād III (986—1003) und auf Fol. 296ᵛ—483ᵛ die Geschichte Jemens unter Ḥasan Paša in 24 Abwāb.

Unterschrift: كان الفراغ من تاليف هذا التاريخ فى يوم الرابع والعشرين من شهر المحرم الحرام سنة عشر من بعد الالف تاليف العبد الحقير الفقير المعترف بالتقصير عبد الله بن صلاح بن داود بن على بن داعر.

Der zweite Teil des Buches dürfte die wichtigste Quelle zur Geschichte Murād III sein, auch der erste Teil könnte manches wichtige enthalten.

[2]) Siehe Brockelmann II, 314

## XXIII.

*ʿAbdalġanī an-Nābulusī:*

### KITĀB AL-ḤAḲĪḲA WA-L-MAĞĀZ FĪ RIḤLAT BILĀD AŠ-ŠĀM WA MIṢR WA-L-ḤIĞĀZ.[1])

61 **ES'AD EFENDI 2376.** Lederbd.; 387 Foll. ($17^1/_2 \times 27$ cm); 29 Z. (Rahmen $10^1/_2 \times 19^1/_2$ cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift vollendet von عمر بن عبد الله für الحاجّ محمد امين am 22. šawwāl 1181.

62 **ḲYLYĞ ʿALĪ PAŠA 758.** Lederbd.; 439 Foll. ($16 \times 21^1/_2$ cm); 25 Z. ($9^1/_2$ cm); mittelmäßiges Nasḫī. Die Handschrift schrieb für sich selbst السيد عبد الرحيم العطار بن سيد محمد الخطيب (awāsiṭ ḏu-l-ḳaʿda 1182 — 20. muḥarram 1184).

## XXIV.

*al-Manīnī:*

### AL-IʿLĀM BI FAḌĀʾIL AŠ-ŠĀM WA MĀ WARADA FĪHĀ MIN AL-AḤĀDĪṮ ʿAN ḪĀTAM AR-RUSUL AL-KIRĀM.[2])

63 **MUṢṬAFĀ EFENDI 1124.** Broschiert; 30 Foll. ($16 \times 21^1/_2$ cm); 25 Z. (11 cm); mittelmäßiges Nasḫī. Abschrift vollendet in der letzten Dekade des ṣafar 1155 von حجازى الحافظ خادم نعال المنلا الياس.[3])

---

[1]) Siehe Brockelmann II, 348 (70).

[2]) Brockelmann II, 282.

[3]) Der Anfang und die Überschriften der 8 Kapitel stimmen im Wesentlichen mit denjenigen der Handschrift 176 der Bibliothèque de l'Université St. Joseph in Bejrut überein. Siehe Cheikho MUSJ VII, 258—9.

## VERZEICHNIS DER HANDSCHRIFTEN.


*ʿĀṭif Efendi 1896*:28, *1897*:25, *1940/1*: 38, *1940/2, 3, 4*:38 Anm.
*Āja Ṣofja 2597*:16, *2945*:11, *2946*:32, *3080*:9, *3084*:10, *3217*:4, *3340/1*:1, *3340/2, 3, 4, 5, 7, 8*:1 Anm., *3340/6*: 13, *3342*:22, *3414/1*:30, *3469*:14, *3500*:49, *3501*:39.
*Bešir Aġa, Stambul 461*:7, *497*, *498*:48.
*Dāmād Ibrāhīm Paša 858*:2 Anm.
*Esʿad Efendi 2039*:57, *2376*:61, *3148*:5.
*Esmāḫān Sulṭān 298*:54, *300/1*:17.
*Fātiḥ 4182*:35, *4183*:36, *4240*:51.
*Fāżil Aḥmed Paša 196/1*:3, *198/2*:6.
*Fejżullāh Efendi 1350*:56, *1351*:20, *1371*:37.
*Ḥekīmoġlu ʿAlī Paša 815*:45.
*Ḫosrew Paša 318*:2 Anm., *365*:50, *749/2*:53, *749/1, 3, 4, 5*:53 Anm.
*Jeñi ǧāmiʿ 787*:58 Anm., *788*:18, *795*:2 Anm.
*Köprülüzāde Meḥmed Paša 834*:19, *935*:21 Anm., *998*:34, *1097*:27.
*Ḳylyǧ ʿAlī Paša 758*:62.
*Lālā Ismāʿīl Efendi 286*:21, *363*:23, *370*:31.
*Lāleli 1992*:33, *2094*:42, *2110*:41, *3656/10*:15.
*Maḥmūd Efendi 4935/1*:60.
*Meḥmed Ḥafīd 207*:55, *246*:52.
*Muṣṭafā Efendi 664*:29, *1011*:46, *1124*:63.
*Nūr-i ʿoṣmānīje 2986*:59, *3037*, *3038*: 2 Anm., *3039*:47, *3104*:44, *3400*: 12, *3401*:24, *3411*:44, *3448/1*:40, *4691*:58 Anm.
*Rāġib Paša 979*:59 Anm., *1059*:58, *1066*:2.
*Selīm Aġa 816*:26.
*ʿUmūmīje 5014*:8.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY New Delhi

# ʿIMĀDUDDĪN FAQĪH UND DIE FUTUWWA

Von

*Herbert W. Duda.*

Auf die ideellen Wechselbeziehungen zwischen Ṣūfītum und Futuwwa, die sich besonders in dem beiderseitigen Schrifttum offenbaren, ist bereits nachdrücklich hingewiesen worden.[1]) Man wird dieses Ṣūfītum im weitesten Sinne heranzuziehen haben und sich besonders über Zeitraum und Umwelt, aus denen die jeweiligen Nachrichten über die Futuwwa entstammen, klar werden müssen, um die Terminologie — nach Zeit- und Ort-Bezirken getrennt — in der aus Ṣūfītum und Futuwwa erwachsenen Literatur mit größtmöglicher Genauigkeit erklären zu können.

Erscheint auch das Vorhandensein eigener Futuwwa-Kapitel in der ṣūfisch-didaktischen persischen Dichtung nicht weiter sonderbar, so muß doch bei der Betrachtung von Werken dieser Art beachtet werden, ob die betreffenden Dichter den Begriffskomplex der Futuwwa bloß zur Proklamierung eines sozialethischen Ideals benützen, oder ob sie selbst noch ein inneres Verhältnis zur Futuwwa auch in einer ihrer konkreten Erscheinungsformen besessen haben. Zur ersten Gattung scheint der persische Dichter Hātifī, den F. Taeschner mit dem bekannten Meṯnewī-Dichter Maulānā ʿAbdullāh Hātifī (gest. 927 h. 1520/21 n. Chr.) identifiziert,[2]) zu gehören. Der zweiten Gattung mindestens nahe scheint aber der berühmte persische Dichter ʿImāduddīn Faqīh-i-Kirmānī zu stehen.

Über ʿImāduddīn Faqīh, der 773 h. (1371/2 n. Chr.) in Kirmān gestorben ist, ist in anderem Zusammenhang bereits früher gehandelt worden.[3]) In seinem Ṣoḥbetnāme (auch: Ṭarīqat-i-Ṣoḥbetnāme) betitelten Meṯnewī,[4]) das laut Ta'rīḫvers im Jahre 731 h. (1330/31 n. Chr.) vollendet worden ist,[5]) befindet sich als siebente Abhandlung ein Kapitel über die Futuwwa, das *meqālet-i-heftum der ādāb-i-ehl-i-futuvvet* überschrieben ist, und wovon im Folgenden Text und Übersetzung geboten werden.

[1]) Vgl. Franz Taeschner, Die islamischen Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, ZDMG NF 12, 1933, pp. 8 u. 47.

[2]) Franz Taeschner, Das Futuvvetnäme des persischen Dichters Hātifī, Festschrift Georg Jacob, hrg. v. Th. Menzel, Leipzig 1932, p. 304 ff.

[3]) Vgl. H. W. Duda, Ferhād und Schīrīn. Die literarische Geschichte eines persischen Sagenstoffes, Prag—Paris—Leipzig 1933 (im Folgenden mit FS abgekürzt), p. 97 ff. und daselbst Anhang II, p. 191, Nr. 28 und p. 192, Nr. 29.

[4]) Mutaqārib: ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ – – | ⏑ –

[5]) Vgl. FS p. 191:

بآخر رسید این همایون مثال * بتوفیق باری بتاریخ ذال

Die Handschriften, auf denen der Text beruht, befinden sich sämtlich in Stambul. Es sind dies: 1. Nūr-i-ʿOṭmānīje 4197, aus dem Jahre 796 h. (Abkürzung: NO),[1]) 2. Aja Sofja 4131, aus dem Jahre 841 h. (Abkürzung: AS)[2]) und 3. Fātiḥ 4054, aus dem Jahre 868 h. (Abkürzung: F). Da diese letzte Handschrift eine Zeit lang der Benützung nicht zugänglich war,[3]) soll ihre Beschreibung hier gegeben werden:

Fātiḥ 4054.

Kullījāt-i-ʿImāduddīn Faqīh. 868 h. — Schwarzer Ldrb. mit Blindprägung. Innenseite hellbraunes Ldr. mit Rosette und Ecken in Schnitzarbeit auf goldenem und blauen Grunde. 400 Bl., $33^1/_2 \times 17$ cm ($25^1/_2 \times 10^1/_2$ cm), 21 Z. in 2 Kol., ʿUnwāne, Ǧedwel und Überschriften golden, schönes Taʿlīq. I. Fol. 1 vo ʿUnwān: كتاب فاتحه الاخلاص. Anfang:

حمد الٰهی بنگار ای دبیر * چون رقم از مشك زنی بر حریر

Fol. 36, 4 Schluß. Taʾrīḫ:

هفصد وپنجاه و ششم سال بود * کآخر این نظم نکوفال بود

II. Fol. 37 vo ʿUnwān: كتاب محبت نامه. Anfang wie NO. Vgl. FS p. 191, Nr. 28. Fol. 63 Schluß. Fol. 63, 18 Taʾrīḫ, wie NO. III. Fol. 64 vo ʿUnwān: كتاب محبت نامه. Anfang wie NO. Fol. 66 ʿUnwān: فی توحید. Anfang:

بنام[4]) آنکه در کاشانهٔ دل * محبّت‌را معیّن کرد منزل

Fol. 89 Schluß. Fol. 89, 17 Taʾrīḫ, wie NO. IV. Fol. 90 vo ʿUnwān: كتاب مصباح الهدایه. Anfang:

بنام آنك جانرا دانش آموخت * بنور عقل شمع در (دل für Wohl Verschreibung) بر افروخت

Fol. 163, 16 vo Schluß. Taʾrīḫ:

چو دل در شهریار از مهر بستم * فتاد از غیب تاریخش بدستم

V. Fol. 164 vo ʿUnwān: Ohne Titel (كتاب دهنامه). Anfang wie NO. Fol. 183, 11 Schluß. Letztes Bait:

روز هجران عماد مغدورست * سر برون گر نمی‌کشد ز وثاق

---

[1]) Vgl. FS p. 191, Nr. 28.

[2]) Vgl. FS p. 192, Nr. 29.

[3]) Ein weiteres Exemplar der Kullījāt-i-ʿImāduddīn Faqīh-i-Kirmānī, im Defter der Fātiḥ-Bibliothek unter Nr. 4053 als Kullījāt li ʿImād angeführt, liegt heute noch im Ewqāf Museum und ist daher der freien Benützung mehr oder weniger unzugänglich. Vgl. FS p. 183, Anm. 2.

[4]) Fol. 79, 14 vo باب پنجم در مناظرهٔ نخلی با نخلی. Fol. 80, 1 vo حکایت فرهاد. Anfang wie NO. Fol. 81, 1 حکایت شیرین. Anfang wie AS. Vgl. FS p. 192, Nr. 29.

VI. Fol. 184 vo ʿUnwān: كتاب القصايد. Anfang:

ای حکمت زبانرا فصل الخطاب داده * گشت امید جانرا از دیده آب داده

Fol. 208, 9 vo Schluß:

ز ساق گردون مجو می مداد * که کس‌را ندادست جام مراد

VII. Fol. 209 vo ʿUnwān: كتاب غزليات, Anfang:

ای هر دم از عطای تو کامی دگر مرا * وز شکر نعمت تو دهن پر شکر مرا

Fol. 400 Ende des Codex. Kolophon: كتبه العبد الضعيف .... شيخ محمود پربوداق اصلح الله .... فی الثامن عشرين ربيع الثانی سنه ثمان و ستين و ثمانمايه الهجريه بدار السلم بغداد حماها الله تعالی عن الحساد والاضداد

---

Der hier zu behandelnde Abschnitt beginnt in NO auf Fol. 57, 6 vo, in AS Fol. 20, 19 vo und in F Fol. 56, 2 vo.

## Der Text.

### مقالت هفتم در آداب اهل فتوّت

الا ای که داری سر غالبی * اگر نازلانرا بجان طالبی
بخدمت میان مروّت ببند * بپرهیز و بند فتوّت ببند
جوانمرد اگر پارسایی کند * عجب نبود ار پادشایی کند
حدیث ملك‌سیرت خاکیست * که بنیاد این کار بر پاکیست
کسی‌را شرف میرسد بر ملك * که نامش برآید بنان و نمك
چه خوش گفت مقبول اهل نظر * که شاخ کرم‌را قبولست بر
شنیدم ز صاحب دلان عجم * که جانِ جهانند اهل کرم
چنین گفت آزادهٔ متّقی * که محسن سعید است و ممسك شقی
ز قرآن بگویم هزارت دلیل * که عالم کریمست و جاهل بخیل
بجانِ جوانمرد سوگند ماست * خداوند احسان خداوند ماست
بصد رنج حاصل کند ده درم * فشاند امل‌پیشه‌را در قدم

---

NO صد : ده 11a | NO برآمد : برآید 5b | NO سیرتی : سیرت | F حدیثی : حدیث 4a

12 درین خانه هر روزه نه خوان جود * که فرضست در هر نمازی سجود
گر از صدق دم میزنی صبح‌وار * درست زر سرخ با خود بیار
کمربستهٔ صحبت خاص باش * جگرخستهٔ داغ اخلاص باش
15 بباید چو دریا ترا گوهری * بباید چو کشتی ترا لنگری
کرم‌پیشه‌را گنج قارون سزاست * که بی مال بازارگانی خطاست
برو دیگ سودا مپز بی‌درم * درین ره میا گر نداری قدم
18 درین حلقه بی‌زر زبردست نیست * که گردن‌فرازی بسردست نیست
نداری کرم نام مردی مبر * که بی شاخ هر گز نیابی ثمر
فتوّت ببذلست و مردی بجود * که بی ابر باران ندارد وجود
21 ترا در دل اهل دل جای نیست * گرت صحبت مجلس‌آرای نیست
چو چرخ فلك مهره‌بازی مکن * چو تو صعوهٔ شاهبازی مکن
تواضع گزین در تکبّر مپیچ * تصوّر رها کن که هیچست هیچ
24 مشو با پری‌پیکران همنشین * که با دیو عاقل نگردد قرین
حیا باید و جود و صدق و صفا * نه بی‌شرمی و بخل و کذب وجفا
ز مردان نهٔ گر حیا نیستت * ز زن کمتری گر وفا نیستت
27 مکن صاحبی گر نداری رفیق * که جهلست تنها شدن در طریق
چو صاحب ارادت رفیقت شود * چنان کن که راه طریقت رود
برافروز در مجمعش همچو شمع * وزو می‌رسان روشنایی بجمع
30 بود پیرزن زآن جوانمرد به * که دارد نظر بر زر یار که
ادب کردن اندر خلا بهترست * ولی تربیت بر ملا بهترست

---

12a روزه : روز NO | 22b چوتو : تئی NO | 25b کذب و بخل : بخل و کذب F AS | 27a شفیق : رفیق NO | b درطریق : بی رفیق NO |

مکن راز او فاش و عیبش بپوش * بدش نیك پندار و زهرش بنوش
33 ز هر خردهٔ باز خر بر ملاش * سپر باش پیش خدنگ بلاش

## حکایت صاحب که دست فداء رفیق کرد

شنیدم که وقتی جوانی سخی * بداد و روش گشت در روم اخی
کرم‌پیشهٔ از نژاد علی * باحسان حاتم بداد علی
36 بخلق و کرم بی‌نظیر جهان * جوان دولت وقت و پیر زمان
رفیقش زخیل کواکب فزون * طریقش زمیل مناصب برون
وشاق مه لاجوردی گلیم * شده در صف مفردانش مقیم
39 زسر شمع او شمع مه نورگیر * زقندیل او طاق گردون منیر
قضارا جوانی سخی‌زاده بود * که آبی بدست اخی داده بود
شبی دیو شیطانش از راه برد * زری چند از مخزن شاه برد
42 چو گنجینه‌داران خبر یافتند * جوانرا گرفتند و زر یافتند
سپردندش آن شب بدست عسس * که شبگیروارش کند در قفس
چو از گوشهٔ سبزه‌زار سپهر * شگفته برآمد گل سرخ مهر
45 جوان از خجالت گل زرد شد * دلش گرم گشت و دمش سرد شد
بدرگاه شاهش کشیدند زود * بقطع یمینش اشارت نمود
اخی‌را خبر شد زحال رفیق * که غافل نباشند اهل طریق
48 سوی قصر فرمانده روزگار * روان شد پراگنده و شرمسار
بهر دست می‌داد مشتی درم * که با ساعدش پنجه ماند بهم
ازآن بوته زر می‌ندادش خلاص * وزآن قید ممکن نبودش مناص

---

NO | گلی : گل a 45 | NO شه ببرد : شاه برد b | NO ره ببرد : راه برد a 41 | NO در : بر a 33

بزاری اخی گفت با آن گروه * که ای سرفرازان صاحب شکوه
جوان با من آید درین اندرون * کنم دست اورا ز روزن برون
که او چون ببیند که خون می چکد * بترسد دل و زهره‌اش بترکد
چو در خلوت آمد اخی با جوان * برون کرد دست خود اندر زمان
کشید ابلهی کارد بر دست او * زلعل روان ساخت سردست او
برون آمد آن پیشوای طریق * از آن خانه بی‌دست و سالم رفیق
درین عرصه شد شاه چون دست باخت * بیك دست غالب شد و سر فراخت
سرافراز شد چون فدا کرد دست * که او نیست اکنون و این نام هست
کرم‌پیشه از جان خود بگذرد * ورش خون بریزند بد نشمرد
در خلد بر ممسکان باز نیست * نه بیند بهشت آنکه جان‌باز نیست
چو ممسك نمی یارد از نان گذشت * نخواهد بتحقیق از جان گذشت
چنین صاحبی‌را رفاقت سزاست * وگر در رهش جان ببازی رواست
جوانا زفتراك صاحب‌دلان * ندارند دست وفا مقبلان
اگر خاك گردی از آن بر مگرد * که رویت بپاکان این راه کرد
غنیمت شمر صحبت اهل دل * مدد جوی از تربت اهل دل
اگر چاشنی‌گیر صحبت شوی * قدح‌نوش جلّاب نعمت شوی
درین خانه آتش چو برق آوری * شوی شمع وآنگه بفرق آوری
ارادت بخدمت مقرّر شود * سعادت بحکمت میسّر شود
ز صحبت بحکمت رسد زنده دل * اگر باشد از خویش برکنده دل

عماد این که روی از جهان تافتست
هم از صحبت مقبلان یافتست

---

67b وآنگه : وآتش NO |

## Die Übersetzung.[1])

**Siebenter Artikel über die guten Sitten der Leute der Futuwwa.**

1. O du, der du die Absicht hast, überlegen zu sein, wenn du nach denen, die (bei dir) absteigen, mit der Seele suchst,

2. Gürte diensteifrig die Lenden der Muruwwa (des Mannestums), gürte (sie) mit Enthaltsamkeit und mit dem Gürtel der Futuwwa.

3. Wenn der „Fatā" Frömmigkeit übt, ist es kein Wunder, wenn er (sogar) die Königsherrschaft ausübt.

4. Es ist die Geschichte des Erdgeborenen mit Engelswandel, denn die Grundfeste dieser Sache beruht auf Reinheit.

5. Dem gelangt die Ehre über den Engel hinaus, dessen Name bekannt wird durch Brot und Salz (-Spenden).

6. Wie schön hat (es) der, der die Billigung der Einsichtigen fand, gesagt: Der Zweig der Freigebigkeit hat Wohlgelittenheit zur Frucht.

7. Ich habe (es) von den „Leuten des Herzens" in Persien gehört, daß die Leute der Freigebigkeit die Seele der Welt sind.

8. So sprach ein freier, frommer Mann: „Der Wohltäter ist glücklich und der Knauserige unglücklich."

9. Aus dem Qur'ān könnte ich dir tausend Beweise nennen, daß der Wissende freigebig ist und der Unwissende geizig.

10. Bei der Seele des „Fatā" ist unser Schwur: „Der Herr der Wohltat ist unser Herr."

11. Mit hundert Mühen erringt er zehn Dirhem; er streut (sie) dem Hoffenden vor die Füße.

12. Richte in diesem Hause (der Welt) alltäglich den Tisch der Freigebigkeit, denn bei jedem Gebet ist die Prosternierung geboten.

13. Wenn du dich gleich dem Morgen der Aufrichtigkeit[2]) rühmst, so bringe (gleich ihm) die vollwertige Münze aus rotem Golde mit dir!

14. Sei aufgeschürzt zu erwähltem „Genossentum", sei im Innern verwundet mit dem Brandzeichen der aufrichtigen Gesinnung!

15. Nötig ist, wie dem Meere, (auch) dir ein Juwel; nötig ist, wie dem Schiff, (auch) dir ein Anker.

16. Dem der Freigebigkeit Beflissenen ziemt sich der Schatz eines Qārūn, denn ohne Ware ist Kaufmannstum Fehler.

17. Geh, koch nicht den Kessel der Leidenschaft ohne Geld; komm nicht auf diesen „Weg", wenn du keinen „Fuß" (keine Praxis)[3]) hast.

---

[1]) H. Ritter verdanke ich die Aufhellung der Verse 1, 4, 18 und 33 dieser Übersetzung.

[2]) Vgl. *ṣubḥ-i-ṣādiq* „die richtige oder letzte Morgendämmerung, der eigentliche Tagesanbruch" und *ṣubḥ-i-kāḏib* „das erste Morgengrauen". Das rote Goldstück wird hier mit der Sonne verglichen, die der *ṣubḥ-i-ṣādiq* beschert.

[3]) Vgl. H. Ritter, Zur Futuwwa, Islam 10, 1920, p. 247.

18. In diesem Kreise ist der, der kein Gold hat, nicht der, der die höhere Hand hat, denn Haupterhebung kommt nicht durch das Nehmen mit den Fingerspitzen.[1])

19. Hast du nicht Freigebigkeit, (so) trage nicht den Namen der „Mannestugend", denn ohne Ast findest du niemals Frucht.

20. Futuwwa ist durch freigebiges Spenden und „Mannestugend" durch Freigebigkeit, denn ohne Wolke hat der Regen kein Dasein.

21. Du hast im Herzen der „Leute des Herzens" keinen Platz, wenn du kein „Genossentum", das das Zusammensein ziert, besitzest.

22. Verübe keine Taschenspielerei wie das Himmelsrad; wenn du der Sperling bist, gehabe dich nicht als Königsfalke!

23. Wähle (für dich) die Demut, winde dich nicht in Hochmut, laß die Einbildung, denn sie ist nichts, nichts.

24. Setz' dich nicht mit Feengesichtigen zusammen, denn dem Dēw wird der Kluge nicht Geselle.

25. Schamhaftigkeit, Freigebigkeit, Aufrichtigkeit und Lauterkeit ist nötig, nicht (aber) Schamlosigkeit, Geiz, Lügenhaftigkeit und Bedrückung.

26. Du gehörst nicht zu den Männern, wenn du keine Schamhaftigkeit hast, du bist geringer als eine Frau, wenn du keine Treue hast.

27. Spiel' dich nicht als „Genossen" auf, wenn du keinen „Gefährten" hast, denn es ist Torheit, sich ohne Gefährten auf den Weg zu machen.

28. Sobald ein „Novize" dein „Gefährte" wird, handle so, daß er auf dem Wege des „Weges" geht.

29. Entzünde ihn in der Versammlung wie eine Kerze und laß von ihm einen Glanz zur Gesamtheit gelangen.

30. Ein altes Weib wäre besser als jener „Fatā", der einen Blick auf das Gold des jüngeren Freundes täte.

31. Zurechtweisen ist besser unter vier Augen, doch ist Erziehung besser in der Gesellschaft (der andern).

32. Verrate nicht sein Geheimnis und decke seinen Fehler zu; sieh das Schlechte an ihm für gut an und trinke sein Gift.

33. Von jeder Kritik kaufe ihn zurück in der Gesellschaft (der andern); sei ihm ein Schild gegen den Pfeil des Unglücks.

### Die Geschichte des „Genossen", der die Hand für den „Gefährten" geopfert hat.

34. Ich hörte, daß einmal ein freigebiger Jüngling nach Recht und Brauch in Rūm Aḫī geworden war,

35. Ein Freigebiger von hoher Abkunft, mit dem Wohltun eines Ḥātim, mit der Gerechtigkeit eines ʿAlī,

---

[1]) Anspielung auf das Ḥadīṯ: اليد العليا خير من اليد السفلى Vgl. Ǧalāladdīn as-Sujūṭī, al-ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr fī aḥādiṯ al-bašīr an-naḏīr, Būlāq 1286, II., p. 460.

36. An Charakter und Freigebigkeit ohne Gleichen in der Welt, ein Glücksbegünstigter der Zeit und ein Pīr der Epoche.

37. „Gefährten" hatte er mehr als die Schar der Sterne; sein Weg ging außerhalb des Meilensteines der Posten. (?)[1])

38. Der Lieblingssklave des Vollmondes mit der tiefblauen Decke stand in der Reihe seiner Diener.

39. Von seiner Kerzenspitze nahm die Kerze des Mondes Licht, von seiner Lampe ward das Gewölbe des Himmels leuchtend.

40. Zufällig war (da) ein Jüngling, Sohn eines Freigebigen, der dem Aḫī Wasser gereicht hatte.

41. Eines Nachts brachte ihn der Teufelsdämon vom (richtigen) Wege ab, (und) er entnahm einiges Gold aus der Schatzkammer des Königs.

42. Als die Schatzmeister (davon) erfuhren, ergriffen sie den Jüngling und fanden das Gold.

43. Sie übergaben ihn noch zur selbigen Nacht der Nachtwache, damit sie ihn wie die (nachtwache) Nachtigall in den Käfig tue.

44. Als aus dem Winkel der (dunkel-) grünen Flur des Himmels die rote Rose der Sonne erblüht emporstieg,

45. Wurde der Jüngling aus Scham zur gelben Rose; sein Herz wurde heiß und sein Atem kalt.

46. Sie schleppten ihn eilig zum Palaste des Königs. Jener befahl, ihm die Rechte abzuhauen.

47. Der Aḫī erfuhr von der Lage des „Gefährten", denn die „Leute des Weges" sind nicht unachtsam.

48. Zum Schlosse des Beherrschers der Zeit begab er sich verwirrt und beschämt.

49. In jede Hand gab er eine Handvoll Dirhem, damit jenem die Hand mit dem Arm zusammenbliebe.

50. Das aus jenem Schmelztiegel kommende Gold konnte ihn nicht befreien, und es war ihm nicht möglich, aus jener Fessel zu entkommen.

51. Mit Jammern sagte der Aḫī jener Menge: „O ihr stolzen und würdevollen Leute,

52. Der Jüngling soll mit mir in dieses Gelaß kommen; ich werde ihm (dann) die Hand aus dem Fenster halten (damit sie abgehauen werden kann).

53. Denn sobald er sähe, daß das Blut rieselt, würde er erschrecken und sein Herz und seine Leber würden zerspringen."

---

[1]) Die Bedeutung von مناصب ist hier unklar. Durch das Vorhandensein von *ṭarīq* scheint allerdings die Lesung *mīl* geboten. Die Doppelsinnigkeit von مناصب ist in der Übersetzung durch „Posten" = 1. etwa „gangbarer Postweg", 2. „Würden, Ämter" angedeutet worden.

54. Als der Aḫī mit dem Jüngling allein war, streckte er sofort seine eigene Hand hinaus.

55. Ein Unwissender ließ das Messer über seine Hand fahren, machte sein Handgelenk zu flüssigem Rubin.

56. Heraus kam jener Führer des „Weges", aus jenem Hause ohne Hand, und heil (und gesund) der „Gefährte".

57. Da er die Hand eingesetzt hatte, ward er König auf diesem Kampfplatze; mit einer Hand wurde er siegreich und er erhob stolz das Haupt.

58. Ehre erwarb er, da er die Hand geopfert hatte, denn jene ist jetzt nicht (mehr), aber dieser Ruhm ist da.

59. Der Freigebige gibt selbst das Leben hin, und selbst wenn sein Blut vergossen wird, sieht er (es) nicht als schlecht an.

60. Das Tor des ewigen Lebens ist für die Knauserigen nicht offen; der sieht nicht das Paradies, der nicht das Leben aufs Spiel setzt.

61. So wie der Knauserige nicht auf das Brot verzichten kann, so wird er (auch) gewiß nicht auf das Leben verzichten.

62. Einem solchen „Genossen" „Gefährtentum" zu halten, ist recht und billig; und wenn du für ihn das Leben aufs Spiel setzest, ist es richtig.

63. O Jüngling, vom Sattelgurt der „Leute des Herzens" ziehen die Hand der Treue nicht zurück die „Leute des Glücks".

64. Wenn du auch Staub (niedrig) wirst, wende dich von dem nicht ab, der dein Antlitz den Reinen dieses „Weges" zugewendet hat.

65. Halte für einen Gewinn das „Genossentum" der „Leute des Herzens", such Hilfe an der Grabstätte[1]) der „Leute des Herzens".

66. Wenn Du Vorkoster des „Genossentums" wirst, wirst du der Bechertrinker des Rosenwassers des Wohlstandes.

67. In dieses Haus bringst du Feuer wie der Blitz; du wirst zur Kerze und stellst (sie dir) dann auf den Scheitel.

68. Das Noviziat wird begründet durch Dienst, die Glückseligkeit wird durch Weisheit erlangt.

69. Vom „Genossentum" aus gelangt zur Weisheit der, der lebendigen Herzens ist, selbst wenn aus dem Leib das Herz herausgerissen worden wäre.

70. Auch ʿImād hat dies, da er sich von der Welt abgewandt hat, gefunden am „Genossentum" der „Leute des Glücks".

*

Dieses Werk des ʿImāduddīn Faqīh, in seiner Grundtendenz ein hohes Lied auf die Freigebigkeit, Freundschaft und Opferbereitschaft im Sinne der Futuwwa, beweist nicht nur des Dichters Vertrautheit mit dem

[1]) Möglich wäre es, از تربت mit „vom Staub" zu übersetzen.

Ideenkreis der bürgerlichen Futuwwa, sondern scheint uns auch deren spezifisch persisches Kolorit für das erste Drittel des 14. Jahrhunderts widerzugeben und die Verbindungslinien mit dem anatolischen Achitum aufzuzeigen.

Die Freigebigkeit, bis zum bedingungslosen Altruismus gesteigert, wird auch hier mit der Sorge um Nachruhm, um einen „guten Namen" verbunden.[1]) (Vgl. Vers 5 und 58.) Diese Sorge um den „guten Namen" ist allerdings ein Postulat, das bereits von Saʿdī mehrfach aufgestellt wird; z. B.:

Nur der besteht noch fort auf dieser Welt,
Von dem ein guter Name sich erhält.[2])

Aber nicht nur in Bezug auf diesen „Nachruhm", sondern auch in Bezug auf die übrigen ethischen Forderungen der Futuwwa wäre es interessant festzustellen, wieviel sich davon schon in der persischen Moraldichtung der klassischen Zeit nachweisen läßt.

Nichts Neues bieten ʿImāduddīn Faqīh's Verse, in denen im allgemeinen über die ethischen Begriffe Futuwwa und Muruwwa (diese auch hier parallel zu *merdī*), und über die übrigen sittlichen Forderungen gesprochen wird (vgl. z. B. Vers 2, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 26). Im übrigen scheint es nicht nur auf einen dichterischen Einfall zurückzugehen, wenn im Vers 35 als Vergleichspersonen Ḥātim (aṭ-Ṭāʾī), als Vertreter des vorislamischen Fatātums, und ʿAlī, als Prototyp des Fatā im Urislam,[3]) angeführt werden. Nachdrücklich wird ferner auch hier (Vers 24) vor der Knabenliebe gewarnt und die Schamhaftigkeit empfohlen (Vers 26). Bekanntlich mußten sich die Futuwwa-Kreise immer wieder gegen diesen Vorwurf verwahren.[4]) Sicherlich wird dieser Vorwurf öfters zu Recht erfolgt sein. Die Struktur der Futuwwa-Korporation mit ihrem „Leibbursch-" und „Leibfuchs-" Verhältnis mag öfters zu Entgleisungen geführt und wohl auch den Blick des voreingenommenen, außenstehenden Beobachters für die gewiß oft schwer festzustellenden Grenzen in diesen Beziehungen getrübt haben. Die Beziehung zu Frauen und zur Ehe lag dem Ideenkomplex dieses Männerbundes im Grunde fern, so daß alle, scheinbar auf diese Beziehungen oder auf Ehelosigkeit anspielenden Stellen in den Futuvvetnāme's[5]) nichts weiter sein dürften, als eine mehr oder weniger verschleierte Warnung vor grobsinnlicher Knabenliebe.

[1]) Vgl. F. Taeschner, Das Futuvvetnāme des persischen Dichters Hātifī a. a. O. p. 306.
[2]) Vgl. K. H. Graf, Moslicheddin Sadi's Lustgarten (Bustan), Jena 1850, p. 26.
[3]) Vgl. F. Taeschner, Die islamischen Futuwwabünde, a. a. O. p. 33.
[4]) Vgl. F. Taeschner, ebda p. 36 und Das Futuvvetnāme des persischen Dichters Hātifī, a. a. O. p. 308, und Das Futuvvetkapitel in Gülšehrīs altosmanischer Bearbeitung von ʿAṭṭars Manṭiq uṭ-Ṭayr, SPAW phil. hist. Kl. XXVI, 1932, SA p. 14/15.
[5]) Vgl. F. Taeschner, Das Futuvvetname des persischen Dichters Hatifi, a. a. O. Text, Vers 41.

Das Vorhergesagte führt uns zu der Frage, ob aus dem hier mitgeteilten Werk des ʿImāduddīn Faqīh etwas über die innere Organisation der Futuwwa-Bünde in Persien zu ermitteln ist. In Vers 10, zweiter Halbvers, sehen wir, daß das dort stehende *ḫudāvend* in beiden Fällen durch das Wort ṣāḥib zu ersetzen wäre, ohne daß eine Änderung des Sinnes erfolgen würde. In Vers 27 finden wir bereits den Terminus *ṣāḥib* selbst. Dieser Terminus, der durch den Terminus *aḫī* (vgl. Vers 34, 40, 47, 51, 54), bzw. *ǧuvānmerd* (= *fatā*, vgl. Vers 3, 10, 30) ersetzt werden kann, steht deutlich im Gegensatz zum Terminus *refīq* (vgl. Vers 27, 37, 47, 56). Aus der Gleichstellung in Vers 10: *ḫudāvend* = *ṣāḥib*, besonders aber aus Vers 30, wo ausdrücklich vom „jüngeren Freund" gesprochen wird, geht hervor, daß wir im Terminus *ṣāḥib*, *aḫī* oder *ǧuvānmerd*[1]) den älteren Genossen, im Terminus *refīq* aber den jüngeren Gefährten, der sich dem älteren Führer (oder Leibbursch) anschließt, zu sehen haben.[2]) Daß es ein besonderes Verdienst war, recht viele Refīq's um sich zu scharen, deutet Vers 37 an. Gegenüber der Untertänigkeit und Dienstbereitschaft des Refīq (vgl. Vers 40 und 68) hatte der Sāḥib dann die Pflicht, unbedingt für seinen Refīq einzustehen und für seine Erziehung Sorge zu tragen (vgl. Vers 28, 29, 31, 32, 33).

In der Besprechung dieser persönlichen Beziehungen innerhalb des Futuwwabundes betreten wir bereits das Gebiet, wo die Grenzen zwischen Futuwwa einerseits und Ṣūfītum, bzw. Derwischtum anderseits zu verschwimmen scheinen. Die Termini *ṣoḥbet* (vgl. Vers 14, 21, 65, 66, 69, 70), „Genossentum", „Freundschaft", *refāqat* (vgl. Vers 62) „Gefährtentum", *ṣāḥibdilān*, *ehl-i-dil* (vgl. Vers 21, 63, 65), „Leute des Herzens", *ehl-i-ṭarīq* (vgl. Vers 47), „Leute des Weges", wahrscheinlich auch *muqbil* (vgl. Vers 63, 70), das oben wohl ungenau mit „Leute des Glücks" widergegeben wurde, *ṣāḥib irādet* (vgl. Vers 28), „Novize", *irādet* (vgl. Vers 68), „Noviziat", *ṭarīqat*, *ṭarīq*, bzw. *rāh* (vgl. Vers 28, 56, 64), „Weg" — geben uns ein Bild von den verschiedenen Einflüssen auf den Sprachschatz der Futuwwa, dessen letzte Deutung noch der weiteren Forschung bedarf.[3])

ʿImāduddīn Faqīh's Abhandlung spiegelt eine Futuwwa des wohlhabenden bürgerlichen Milieu's, wahrscheinlich des reichen Kaufmannstandes wider, worin der Besitz von Reichtum, der die Möglichkeit zur

[1]) Bekanntlich enthält das Wort *ǧuvānmerd* nicht unbedingt die Bedeutung von „jung".

[2]) Vgl. H. Ritter, Zur Futuwwa, Islam 10, 1920, p. 248 u. H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens, Berlin 1913, p. 195/196. — So wäre also auch *kebīr*, ein Terminus, der als Gegensatz zu *ṣaġīr*, dem jüngeren Gefährten (*refīq*) geprägt worden ist, den Terminis *ṣāḥib*, *aḫī*, *ǧuvānmerd*, bzw. *fatā* gleichzusetzen.

[3]) Hingewiesen sei noch auf den Umstand, daß nach Vers 65 scheinbar auch eine Art von Gräberkult geherrscht haben muß.

Freigebigkeit erst erbringt, gelobt (vgl. Vers 16, 18) und gewürdigt wird. Mit der Bezeichnung *aḫī* (vgl. Vers 34, 40, 47, 51, 54) scheint ʿImāduddīn Faqīh durchaus vertraut, ebenso mit der Kenntnis von der Existenz eines Achitums in Anatolien (vgl. Vers 34). Bedeutsam, und auch zur Erfassung der literarischen Persönlichkeit des durch seine Rivalität mit Ḥāfiẓ bekannten und im islamischen Orient als Dichter hoch geschätzten ʿImāduddīn Faqīh ist es, daß dieser Dichter und Rechtskundige sich in Vers 70 offen zum „Genossentum" der „Leute des Glücks" bekannt und durch seine dichterische Abhandlung nachdrücklich für die ethischen Ideale der Futuwwa geworben hat.

# PROBLEME DER ARABISCHEN PAPYRUSFORSCHUNG II.

(FORTSETZUNG.)

Von

*Adolf Grohmann.*[1])

Die zu Gunsten der Kirchen ausgeschiedenen Feddāne sind wohl vermutlich als Kirchengut steuerfrei. Das läßt sich aus der bei Severus von Ušmūnein[2]) berichteten Verfügung ʿOmars II. erschließen — der in allem die gerechtere Praxis wieder herzustellen bestrebt war —, die Domänen der Kirche und der Bischöfe vom *ḫarāǧ* befreite und damit begann, die Kirchen und Bischöfe vom *ḫarāǧ* auszunehmen. Aus der gleichen Quelle hören wir freilich, daß unter Qorra b. Šarīk — also vor ʿOmar II. — die Domänen der Kirche den *ḫarāǧ* zu zahlen hatten und sein Nachfolger Yazīd ʿOmars Begünstigung wieder aufhob. Für die Bäder hat Becker[3]) auf die staatliche römische Badesteuer (βαλανικὸν) verwiesen. Wahrscheinlich handelte es sich um gewisse Auslagen für die Bäder, die die Gemeinden zu leisten hatten.[4]) Unter den Auslagen für die »Barken« haben wir wohl die Bedeckung jener Summen zu verstehen, die für das Fährgeld (ναῦλον) und die Löhnung der Bootsleute zu begleichen waren. Die Verfrachtung des aus der Naturalabgabe aufkommenden Getreides erfolgte ja zu Lasten der Steuerträger, soferne es nicht auf Schiffen der Regierung, d. h. des Statthalters, transportiert wurde.[5]) So ist in PAF nº 10 (90 d. H.) vom Fährgelde die Rede, das für die Verfrachtung des aus der embola stammenden Getreides von Aphrodito nach Fosṭāṭ zu begleichen ist. Es ist im Preis, der für die Ablösung der Lieferung in Bargeld (ἀπαργυρισμός) bestimmt wird, inbegriffen. Das ναῦλον σίτου ist oft auch in byzantinischen Papyri im Zusammenhang mit der Naturalsteuer erwähnt.[6]) Übri-

[1]) Siehe bereits Archiv Orientální V (1933), S. 273—83.

[2]) Hist. Patr. Alexandr. ed. C. F. Seybold, I, S. $146_{17}$, $152_{19}$ f., $153_{5}$ f.

[3]) Beiträge, II, S. 92.

[4]) G. Rouillard, L'Administration civile de l'Égypte byzantine[2], S. 77 und Anm. 4, 113.

[5]) P. Heid. III nº 9, 22.

[6]) H. I. Bell nimmt in seiner Besprechung der P. Ross.-Georg IV (JEA XIII [1927], S. 271) an, daß eine eigene ναῦλον Taxe in Verbindung mit der embola bestanden habe, die auch allgemein für Frachtauslagen verwendet werden konnte. Vgl. hiezu z. B. P. Lond. IV nº $1441_{52}$ (706 n. Chr.) und S. XXXVIII sowie G. Rouillard, a. a. O. S. 145.

gens wurde auch zu den Goldsteuern (χρυσικὰ δημόσια) ein Zuschlag von ca 1% berechnet, der als τετάρτια bezeichnet ist.[1]) Wir haben auf derartige Nebensporteln noch zurückzukommen.

Mit diesen direkten Steuern waren die Lasten der Bevölkerung aber noch nicht erschöpft. Daß in einem Lande, dessen Landwirtschaft heute wie ehedem stark an künstliche Bewässerung gebunden und vom Steigen des Nils abhängig ist, das Graben der Kanäle, Aufschichten der Dämme, der Bau von Brücken und die Abdämmung der Inseln zu den Obliegenheiten des Landsmanns gehört, verstand sich von selbst.[2]) Darüber hinaus wurde die Bevölkerung aber auch zu Dienstleistungen herangezogen, die sich in großzügiger Weise in das System der Leiturgie einfügten, ein System, das uns bereits ein Cairener Papyrus vom Jahre 299 n. Chr. in derselben Weise gehandhabt zeigt, wie es unter den Omayyaden üblich war.[3]) In ausgedehntem Maße findet das Leiturgieprinzip vor allem Anwendung im Interesse der arabischen Seemacht, von der ein erheblicher Teil sich auf die Ressourcen Ägyptens stützte und in Ägypten — den Häfen von Babylon-Fosṭāṭ (er-Rōḍa) und Clysma-Qulzum — ausgerüstet wurde. Neben Matrosen für die Bemannung werden auch geschulte Handwerker wie Zimmerleute, Schreiner, Kalfaterer ausgehoben[4]) und sogar der Nachschub an solchen Arbeitern dadurch sichergestellt, daß junge Leute zur Erlernung dieser Handwerke herangezogen werden. Aber nicht nur die Sorge um die Flotte führt zur Inanspruchnahme des heimischen Arbeitermaterials, auch für andere Zwecke, z. B. den Bau des Kalifenpalastes in Babylon (al-Fosṭāṭ),[5]) ja selbst für öffentliche Bauten außerhalb Ägyptens, wie die Moschee in Jerusalem und Damaskus, werden Arbeiter und Handwerker angefordert.[6]) Die Besoldung bzw. der Unterhalt der von den Pagarchien gestellten Leute ging zu Lasten ihrer Heimat; auch hier war

[1]) Vgl. P. Lond. IV, S. XXVI, nº 1413$_6$, 1414$_4$, 64, 107, 141, 166, 191, 211, 229, 243, 280, 1415$_{11}$, 1470.

[2]) Vgl. G. Rouillard, a. a. O., S. 84. *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, a. a. O., S. 151. In den Verrechnungsbüchern von Aphrodito ist gelegentlich von Arbeiterkontingenten und Werkzeugen für die Arbeiten an den Dämmen und Kanälen die Rede. Vgl. P. Lond. IV nº 1433$_{74}$, 1434$_{71-76}$, 1441$_{81}$ (Islam III, S. 373, IV, S. 89, XVII, S. 5).

[3]) Publ. Soc. Ital. p. l. ricerca dei papiri greci e latini in Egitto vol. VIII nº 873.

[4]) Cf. H. I. Bell, The Aphrodito Papyri JHS XXVIII (1908), S. 112—115, P. Lond. IV, S. XXXII—XXXV, P. Ross.-Georg IV nº 6 und JEA XIII (1927), S. 270.

[5]) P. Lond. IV nº 1508.

[6]) P. Lond. IV nº 1366 (Islam II, S. 374), 1433$_{40}$ (Islam III, S. 371) 1435$_{15}$ (Islam IV, S. 93), vgl. auch nº 1433$_{20}$, Islam III, S. 370, P. Ross.-Georg. IV nº 3, 4. Unter den zahlreichen Repartitionen für die Erhaltung der Arbeiter und Handwerker seien besonders hervorgehoben der Unterhalt für die Arbeiter und Handwerker am Bau der Moschee in Jerusalem (P. Lond. IV nº 1403$_3$ f., 1414$_{24, 76}$, 1441$_{99}$, 1451$_{38}$, Islam II, S. 383, III, S. 137, XVII, S. 6) sowie des Palastes des Kalifen in derselben Stadt (P. Lond. IV nº 1403$_3$ f., 1414$_{24, 76}$, 1433$_{285}$, Islam II, S. 383, III, S. 137), ferner für Träger am Bau des Staatsmagazins in Babylon (P. Lond. IV nº 1379, Islam II, S. 377) und in den Ziegeleien von Alexandreia (P. Lond. IV nº 1441$_{103}$. Islam XVII, S. 6).

die Ablösung der Leistung in Geld nicht nur möglich, sondern vielfach geübt und trat natürlich vor allem auch dann ein, wenn die Pagarchie nicht in der Lage war, die angeforderten Leute zu stellen, sondern diese anderwärts ausgehoben werden mußten. Da der Statthalter die Stellung eines bestimmten benötigten Kontingentes von Leuten auf die einzelnen Verwaltungsdistrikte repartierte, war es schließlich gleichgültig, wo diese aufkamen, wenn nur die Summe das gewünschte Resultat ergab. Gelegentlich hat sich freilich der Statthalter dazu genötigt gesehen, auf der Stellung von Menschen zu beharren.[1]) Ergänzend trat hiezu die Heimarbeit in bestimmten lokalen Betrieben. So wird z. B. den Bewohnern des Ortes Πέντε Πεδιάδες in der Kūra al-Qais die Verarbeitung von 50 Pfund staatlichen Roheisens zu Nägeln aufgetragen,[2]) die für die Herstellung von Schiffen dienen. Auch hier ist der Ersatz der Arbeitsleistung durch Geld vorgesehen; er beträgt 1⅓ Dīnār! Die weit ausgreifende Organisation staatlicher öffentlicher Arbeiten bedingte natürlich auch Lieferung an notwendigen Materialien. So wird für den Bau des Kalifenpalastes in Fosṭāṭ (αὐλὴ τοῦ Ἀμιραλμουμνιν) sowie der Kriegsschiffe Bauholz (Palm-, Akazien- und Feigenbaumstämme)[3]) angefordert, für die Werften außerdem noch allerlei Gerät wie Kupferketten, Matten, Anker, Ankertaue und Seile,[4]) für den Bau der Moschee in Damaskus 47 Pfund Ketten,[5]) für die Verpflegung der Seeleute und Handwerker sind allerlei Lebensmittel zu beschaffen sowie ihre Löhnung und die Transportkosten aufzubringen.[6]) Auch von Requisitionen bei Privaten gegen Vergütung erfahren wir in diesem Zusammenhange und zwar diesmal aus einer guten alten literarischen Quelle, *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* ($90_7$ ff): Der Finanzlandesdirektor Ḥajjān b. Šuraiḥ brauchte Holz für das Arsenal der Insel (Rauḍa) und wandte sich an den Kalifen ʿOmar II. mit der Mitteilung, er hätte Holz bei einem Schutzgenossen gefunden, wolle es ihm aber nicht wegnehmen, ehe

[1]) P. Lond. IV nº 1508. P. Ross.-Georg. IV nº 3.

[2]) PAF nº 9, P. Lond. IV nº 1408 (Islam III, S. 132), vgl. P. Lond. IV nº 1369 (Islam II, S. 374).

[3]) P. Lond. IV nº 1362, 1371, 1378, 1414₉ f., $1433_{24}$, $_{33}$, $1435_{13}$, $1441_{78}$, $1449_{45}$ (Islam II, S. 373, 375, 377, III, S. 136, 369 f., IV, S. 93, XVII, S. 5, 7). P. Ross.-Georg. IV nº 7 f. H. Frisk, Bankakten aus dem Faijûm (Göteborgs kungl. Vetinskaps och Vitterhets-Samhälles handlingar V. Ser. A. tome 2, nº 2, Göteborg 1932 nº 6.

[4]) P. Lond. IV nº $1414_{34}$, $_{44-47}$, $1433_{24}$, $1434_{151-160}$, $_{176}$, $_{224}$, $1435_{60}$, $_{101}$, $1449_{47}$ (Islam III, S. 138, 139, 370, IV, S. 90, 91, 94, 96, XVII, S. 7).

[5]) P. Lond. IV nº 1368 (Islam II, S. 374).

[6]) z. B. P. Lond. IV nº 1354, $1414_{24-30}$, $_{57-60}$, 1433—1435, $1441_{99}$ ff., $1449_{29-42}$, $_{48}$ ff., Islam II, S. 281, III, S. 137, 140, 369—73, IV, S. 87—96, XVII, S. 6, 7, 8. PERF nº 572 ergänzt das Bild, das wir aus den Aphroditopapyri aufbauen können. Hier teilt Abū Hā'im b. Yaḥyā (Ἀβοῦ Εἶμ υἱὸς Ἰαεὶ) den Bewohnern der Straße Aperatu in Arsinoë mit, daß sie für die Löhnung der Matrosen der „Krabben" genannten Kriegsschiffe [ὑπὲρ μισθ(οῦ) ναυτ(ῶν) ἰνδ(ικτι)ό(νος) ζ καρρ(άβων) κού(ρσου)] der See-Expedition der sechsten Indiktion $^1/_2 + {}^1/_{24} + {}^1/_{48}$ Solidus zu entrichten hätten. Die Beschreibung im „Führer" ist demnach zu berichtigen.

er ihn (den Kalifen) davon in Kenntnis gesetzt hätte. Da schrieb ihm ʿOmar, er solle es um einen gerechten Preis nehmen, denn er habe keinen Vertrag zu Gunsten der Ägypter gefunden, den er ihnen gegenüber zu erfüllen hätte.

Das Bild, das uns so die Papyri und literarischen Nachrichten für das I. Jahrhundert d. H. und den Beginn des zweiten zu zeichnen gestatten, konnte freilich nur in ganz groben Linien entworfen werden; manches werden vielleicht erst spätere Funde genauer zu fassen oder auch zu berichtigen gestatten. In einer Wissenschaft, die so stark mitten in der Entfaltung steht wie die arabische Papyruskunde, sind Überraschungen durchaus nicht ausgeschlossen und schon die letzten beiden Dezennien haben manches gebracht, was früher gefällte Urteile oder Anschauungen von Grund aus geändert hat. In einigem sehen wir noch nicht ganz klar. So bleibt es noch immer dunkel, wann jene Reform einsetzte, die zu dem kumulativ auf der Gemeinde lastenden Tribut (der ja auch zum Teile aus dem ἀνδρισμός aufkam), die individuell erhobene und abgestufte Kopfsteuer unter gleichen Namen (*ǧizya*) hinzufügte. Daß diese Neuerung von der zuerst unter ʿAbd al-ʿAzīz b. Merwān getroffenen Konskription der Mönche und der Belegung jedes Mönchs mit der Kopfsteuer von 1 Dīnār[1]) ausgeht, wie Becker annimmt,[2]) ist durchaus wahrscheinlich. Dafür spricht auch die Definition bei *Ibn ʿAbd el-Ḥakam* ($154_{19}$ f.),[3]) die *ǧizya* bestehe eigentlich aus zwei *ǧizyas* — eine auf den Köpfen der (einzelnen) Männer (der Ersatz für den alten Andrismos) und eine kumulativ auf der Dorfgemeinde (dem alten Tribut). Daß die kumulative *ǧizya* hier nichts anderes als der Tribut ist, von dem schon oben die Rede war, zeigt auch eine andere, auf Ibn Lahīʿa zurückgehende Tradition bei *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* ($156_3$ ff.),[4]) nach der der Statthalter ʿAbd el-ʿAzīz gegen den Auftrag des Kalifen ʿAbd al-Malik b. Marwān davon absah, die *ǧizya* nach dem Vorbilde des al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf von den Neubekehrten zu erheben, als Ibn Ḥuǧaira darauf hinwies, daß die Schutzgenossen (*ahl eḏ-ḏimma*)

[1]) *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, II, S. $492_{33}$ f., Becker, Beiträge, II, S. 99, *Severus b. al-Moqaffaʿ*, Historia Patriarcharum Alexandrinorum ed. C. F. Seybold I/2, S. $143_{11}$ f. H. I. Bell, Two official letters of the Arab period, JEA XII (1926), S. 272 ff. Daß die Mönche ursprünglich steuerfrei waren, bezeugt *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. $151_{17}$ (Zusatz HS. D). Eine neuerliche Konskription der Mönche wurde unter Usāma b. Zaid kurz vor 96 d. H. durchgeführt. Jeder Mönch bekam einen eisernen Ring mit seinem Namen, dem Namen seiner Kirche und seines Klosters sowie dem Datum an die linke Hand. Wer ohne solchen angetroffen wurde, verlor die Hand. Gleichwohl konnte Usāma die Zahlung von 1 Dīnār nur durch Androhung der Zerstörung der Kirchen und Verschickung der Mönche auf die Galeeren durchsetzen. Vgl. *Severus b. al-Moqaffaʿ*, I, S. $151_2$ ff., $152_9$ f., *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, II, S. $492_{38}$ ff.

[2]) Becker, Beiträge, II, S. 100, 105, Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk, Islam II (1911), S. 370 f.

[3]) Vgl. *Maqrīzī*, *Ḫiṭaṭ*, I, S. $77_{29}$ f., C. H. Becker, Beiträge, II, S. 87.

[4]) Vgl. *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ I, S. $77_{39}$, $78_{1-3}$.

ja die *ǧizya* derer von ihnen trügen, die Mönche geworden waren, wie könne man sie da den zum Islam Bekehrten auflegen. Diese Stellungnahme fällt eigentlich auf, wenn wir dazuhalten, daß schon ʿOmar I. dem Wunsche eines Neubekehrten, sein Grundstück von der *ǧizya* zu entlasten (ضَعُوا الجزية عن أرضي) mit dem Hinweis darauf widersprach, sein Boden sei mit Waffengewalt erobert.[1]) Jedenfalls wird aber das Bestreben verständlich, dem Begriffe *ǧizya* einen neuen Inhalt zu geben, der den geänderten Verhältnissen besser Rechnung trägt.

Die Umdeutung der *ǧizya* als Kopfsteuer begegnet uns schon unter dem Kalifen ʿOmar II., der nach al-Laiṯ b. Saʿd im Hinblick auf die Schutzgenossen gesagt haben soll „die *ǧizya* liegt auf den Köpfen und nicht auf den Ländereien".[2]) Zwar hat ʿOmar II. die von einem der nächsten Nachfolger seines Vaters ʿAbd al-ʿAzīz durchgeführte Belastung der zum Islam bekehrten Kopten mit dem Tribute aufgehoben, hingegen aber verordnet, daß die koptischen Gemeinden die einmal auf sie repartierte Tributquote ohne Rücksicht auf Ausfälle im Bevölkerungsstatus weiterbezahlen, wer übertritt aber seinen Grund und Hausbesitz der Gemeinde überlassen soll, um gegebenenfalls als Pächter daraufzubleiben. Diese Maßregel wird durch das Verbot ergänzt, tributpflichtiges Land zu veräußern.[3]) Derlei Maßnahmen zeigen uns deutlich, in welch prekäre Lage die arabische Finanzverwaltung kam, als sich die Übertritte häuften und immer mehr Grund und Boden in die Hände von Muslimen überging, also ipso facto steuerfrei wurde. Haben wir doch auch aus den Aphroditopapyri keinen Beleg dafür, daß arabische Bodenherren etwa die δημόσια γῆς gezahlt hätten und der ganze Geist der damaligen Zeit spricht auch durchaus nicht dafür, daß man Muslime mit irgendwelchen Abgaben belastet hätte, zumal auch die Neubekehrten nur eine kurze Zeit hindurch die *ǧizya* zu zahlen hatten, unter dem strenggläubigen ʿOmar II. aber davon befreit wurden. Umso schärfer ging man aber gegen die koptischen Steuerträger vor. Schon unter dem Prinzen ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Malik, der Ägypten von 705—709 n. Chr. verwaltete, ist der später auch von ʿOmar II. vertretene Grundsatz der Haftbarmachung der überlebenden Kopten für die *ǧizya* der Toten in voller Schärfe in die Praxis umgesetzt worden, ja ʿAbdallāh ging so weit, die Toten nicht eher bestatten zu lassen, bevor man die *ǧizya* für sie bezahlte.[4]) Wenn im Verfolge dieses Grundsatzes selbst ein Mann wie ʿOmar II. daran festhielt, daß die *ǧizya* der toten Kopten den Leben-

[1]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 155$_{6-8}$.

[2]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 154$_{20}$ f.; vgl. *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 77$_{32}$ f.

[3]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 154—156; *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 77$_{32-37}$, 78$_{3}$ f., J. Wellhausen, Das Arabische Reich und sein Sturz (Berlin 1902), S. 181 f. — v. Tornauw, Das Eigentumsrecht nach moslemischem Rechte ZDMG XXXVI (1882), S. 322.

[4]) *Severus b. al-Moqaffaʿ*, Hist. Patr. Alexandr. ed. C. F. Seybold, I, S. 145$_{16}$ f.

den aufzulegen sei, da sie ja auf den Ortsgemeinden (*qurā*) laste, die Ǧizyaquote der Gestorbenen also den Gemeindemitgliedern obliege und der Tod ihrer Verstorbenen sie nicht von irgend einem Teile der *ǧizya* entlaste,[1]) so mußte das bei der starken Abnahme der koptischen Bevölkerung zu deren wirtschaftlichen Niederbruch führen und die auf den Kopten lastende *ǧizya* mit der Zeit in großem Umfange uneinbringlich werden. Sollte das Gleichgewicht im Staatshaushalte nicht endgültig Zusammenbruch erleiden, so mußte eine Änderung in der Steuerwirtschaft eintreten, die auch die arabische Herrenschicht und die zum Islam übergetretenen Ägypter zur Steuerleistung heranzog. Dieses neue System, das wir um die Mitte des II. Jahrh. d. H. bereits in Geltung sehen, hat das reiche Steuerbouquet der byzantinischen Verwaltung beiseite getan und läßt nur die Grundsteuer (*ḫarāǧ*) neben einer Abgabe in Naturalien in Geltung, die nun jeder Grundeigentümer oder Pächter ohne Rücksicht auf das religiöse Bekenntnis zu entrichten hat, während den Nicht-Muslim die Kopfsteuer (*ǧizya*) trifft, die nun als individuelle Abgabe, abgestuft nach den Erwerbsmöglichkeiten des Steuerträgers, gefaßt wird und naturgemäß nicht mehr kumulativ auf der Gemeinde lastet. Um sie ganz klar als Kopfsteuer zu kennzeichnen, wird nun der Ausdruck *ǧizyatu ra'sihi* geprägt, der mit *ǧāliya* und *ǧāliyatu ra'sihi* wechselt.[2])

Eine weitere Einnahmsquelle für den Staat stellten dann die Verpachtung der Staatsländereien, die sich zum großen Teil aus den Domanialgütern des byzantinischen Kaisers und dem bei der Eroberung von ihren Bebauern verlassenen Boden und Ödland zusammensetzten,[3]) und gewiß schon in früher Zeit einen erheblichen Umfang angenommen hatten. Die durch starke wirtschaftliche Depression oder harte Steuerpolitik schon im

[1]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 89$_{15}$ ff., 154$_{22}$—155$_{5}$.

[2]) Diese Terminologie schwankte zunächst wohl in ihrer Anwendung, was sich daraus erklärt, daß *ḫarāǧ* wie *ǧizya* ursprünglich „Tribut", dann Steuer überhaupt bedeutet. So finden wir bei *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 155$_{10}$ جزية الارض, in P. Berol. 15016$_{5}$ وعلى مطهر بن عبد الله من خراج راسه ولا جزية ارضك, in PSR 1225 bezeichnenderweise جالية الخ. Der Mann war ja natürlich Muslim, zahlte also keine Kopfsteuer. Vgl. خراج رؤسهم bei *Abū Yūsuf*, Kitāb al-ḫarāǧ, S. 70$_{1}$ und M. van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes (Genf 1886), S. 21 u. Anm. 2, v. Tornauw, ZDMG XXXVI (1882), S. 319. Einige Belege zu جزية راسه — der Ausdruck so auch z. B. bei *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 82$_{22}$, 84$_{15}$, *Abū Yūsuf*, Kitāb al-ḫarāǧ S. 70$_{8}$, *Suyūṭī*, Ḥusn al-Muḥāḍara, I, S. 74$_{15}$, *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 166$_{26}$ — J. v. Karabacek, Die Involutio im arabischen Schriftwesen, Sb. Ak. Wien CXXXV (1896), S. 23 f. PERF n° 670$_{6, 10}$, 762$^{3}/_{4}$; جزية روسهم PERF n° 677$_{4}$, جزية راسك, P. Cair. B. É. 137$_{7}$ vgl. J. Karabacek, MPER II/III, S. 164. Zu جالية راسه PERF n° 897$_{4}$ P. Straßbg. Arabe 80$^{3}/_{4}$ und J. Karabacek, MPER II/III, S. 164.

[3]) Vgl. C. H. Becker, Die Entstehung von *ʿUšr*- und *Ḫarāg*-Land in Aegypten ZA XVIII (1904), S. 305—07, Steuerpacht und Lehnswesen, Islam V (1914), S. 83 f.

ersten Jahrhundert d. H. so häufige Landflucht, die den Behörden viel zu schaffen machte, hat den Bestand an herrenlosem oder brachliegendem Boden naturgemäß stark vermehrt. Das sehen wir aus den Steuerbüchern, die solches Brachland vermerken, vor allem aus den Aphroditopapyri, die es unter einer eigenen Rubrik (κλάσματα) buchen.[1]) Freilich war dem Fiskus mit der Anhäufung solchen Bodens nicht gedient, wenn er nicht unter Kultur genommen und so dem Staate zinsbar gemacht wurde. Die Verpachtung derartiger Staatsländereien war Sache des Steuerdirektors der Kūra. Der Pächter hatte für die Instandhaltung, Bewässerung, Besäung und Beackerung des ihm anvertrauten Bodens zu sorgen und als Pachtschilling die Grundsteuer nebst der bei der Ernte fälligen Naturalabgabe (*ḍarība*), oder auch nur die Grundsteuer allein zu zahlen.[2])

Zu diesen Einnahmen gesellte sich dann noch der Ertrag bestimmter Monopole, über die wir für die Frühzeit freilich nur dürftig unterrichtet werden. W. E. Crum hat uns aus P. Br. Mus. Or. 8903 das Bestehen eines Pfeffermonopols für die Mitte des VII. Jahrh. n. Chr. erschlossen, das vermutlich auch noch am Anfang des VIII. Jahrh. n. Chr. in Geltung war,[3]) vielleicht ist das aber nicht das einzige gewesen. Schon früh beteiligt sich der Staat ja auch durch eigene Werkstätten an der Industrie, vor allem der Herstellung kostbarer Textilien für seinen Eigenbedarf, sowie an der Ausnützung der Goldminen, das gehört aber streng genommen nicht mehr hieher.[4]) Inwiewet und wie lange das Leiturgiesystem auch noch im zweiten Jahrhundert d. H. in Geltung stand, läßt sich vorläufig noch nicht

[1]) Vgl. H. I. Bell, The administration of Egypt under the Umayyad Khalifs, Byz. Zeitschr. XXVIII (1928), S. 284 f., P. Lond. IV n° 1431$_{29, 36, 38, 47, 57}$, 1435$_{158}$, 1443$_{65}$.

[2]) Vgl. PERF n° 612, 621, 625 f., 638$^{r}$.

[3]) W. E. Crum, Koptische Zünfte und das Pfeffermonopol ÄZ LX (1925), S. 103—111. Crum hat den Papyrus in das VII. oder den Anfang des VIII. Jahrhunderts datiert (S. 103, 105). Die am Beginn der Urkunde gegebene Datierung 27. Phaophi der 8. Indiktion gibt aber zusammen mit der Erwähnung des Statthalters Abdelas ⲁⲃⲇⲉⲗⲁⲥ ⲡⲓⲟⲥ ⲛⲉⲥⲧⲁⲙⲃⲟⲩⲗⲟⲥ genügend Anhaltspunkte für eine genauere zeitliche Festlegung. Ein achtes Indiktionsjahr hat unter den älteren Statthaltern Ägyptens, die allein hier in Frage kommen können, — zu denken wäre lediglich an ʿAbd Allāh b. Saʿd b. Abī Sarḥ 25 — Reǧeb 35 d. H. (645/46 — Anfang 656 n. Chr.) ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ (663/64 n. Chr.), ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik (705—709 n. Chr.) — nur der erst genannte als Statthalter erlebt (650/51 n. Chr.), nicht aber die Übrigen. Die Urkunde ist also im Jahre 651 abgefaßt. Daraus ergibt sich auch, daß die Protokollreste — soweit ich ohne Autopsie urteilen kann —, schwerlich einem griechisch-arabischen Protokoll angehören können, die ja erst um 696 n. Chr. einsetzten, sondern dem vorher in Gebrauch stehenden byzantinischen Protokoll, dessen Schraffenschrift ja allerdings auch die bilinguen Protokolle zum Teil beibehielten. Der von Crum (S. 105) erwähnte Pfefferkauf des Finanzlandesdirektors Usāma b. Zaid um 717 n. Chr. steht wohl gleichfalls mit diesem Monopole in Verbindung, das also wohl auch noch im VIII. Jahrh. n. Chr. bestand, übrigens, worauf auch Crum hinweist, auch unter den Mamlūkensultanen wieder auflebte.

[4]) Vgl. meinen Artikel Ṭirāz in der Enzyklopaedie des Islām, IV, S. 850 ff.

ermitteln. Sicher ist nur, daß die Beistellung von Zugvieh und Fahrnissen auch weiterhin auf dem Steuerträger lastete. Das erfahren wir aus einem leider nicht vollständigen Erlasse[1]) des Finanzdirektors der Kūra Ahnās, Bahnasā und seiner Oase an die Bevölkerung seines Verwaltungsbezirks, aus dem auch hervorgeht, daß der Instanzenzug bei der Steuervorschreibung wieder derselbe geworden war, wie vor der Zeit Qorra b. šarīks. Die vom Kalifen für Ägypten festgesetzte Steuerleistung wird vom Statthalter dem Finanzdirektor und der Bevölkerung mittels eines Erlasses unter einem bekanntgegeben und vom Finanzdirektor daraufhin der Bevölkerung mitgeteilt. Die zweite Hälfte des II. Jahrh. d. H. bringt einen entschiedenen Niedergang in der wirtschaftlichen Lage, die durch immer häufiger werdende Aufstände der schwer bedrückten Bevölkerung noch verschärft wird. Zeitweilig greift die Finanzverwaltung zu neuen Steuern, z. B. einer Abgabe von jedem Marktbesucher und Lasttier in der Höhe eines Dirhams, sowie der Steuer auf Kaufleute und Läden;[2]) beide sind wohl als Wiederaufnahme der alten, mit der Einführung der persönlichen Kopfsteuer in Wegfall gekommenen Gewerbesteuer zu betrachten. Das scheint aber eine vorübergehende Einführung gewesen zu sein und erst im III. Jahrh. d. H. zeigt sich ein neues System in den Steuerverhältnissen, die nun immer komplizierter werden.

Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich aber kurz eine Institution besprechen, die zu allen Zeiten und überall nicht nur das Mißfallen der Bevölkerung, sondern auch der Verwaltungsjuristen erregt hat, das *maks*.[3]) Name und Einrichtung gehen auf die vorislamische Zeit zurück; ersterer ist aus aram. מכסא entlehnt und bezeichnet die Abgabe, die man auf den Märkten der Heidenzeit von den Warenverkäufern einhob. So wurde unter ʿOmar I in Medīna z. B. von den ihre Waren zu Markte bringenden Kopten der Zehent erhoben, wie dies im Heidentum üblich war, doch hat der Kalife zur Belebung der Einfuhr die Abgabe für Weizen und Öl auf $^1/_{20}$ herabgesetzt, von den unter den Namen قطنية zusammengefaßten Hülsenfrüchten aber den Zehent erhoben. Von den Kaufleuten wurde, soweit sie Muslime waren, $^1/_{40}$ des Wertes eingehoben, doch erst von 200 Dirham bzw. 20 Dīnār an, von den Schutzgenossen $^1/_{20}$, allen anderen $^1/_{10}$. Wer aber bezahlt hatte, genoß ein ganzes Jahr hindurch Freizügigkeit für seine Waren oder deren Gegenwert im ganzen islami-

---

[1]) PERF n° 624$_{10-15}$ كتابا واليكم [12] الىّ كتب [11] بن المسيب حفظه الله عبد الله فان الامير [13] تحكمنا فيه الذى تقرّر عند امير [14] المومنين اطال الله بقاه من [15] جزاي[ة] مصر etc.

[2]) Vgl. C. H. Becker, Beiträge, II, S. 132, 144, *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 103$_{33}$, 308$_8$, *al-Kindī*, Kitāb al-Wulāt ed. Rh. Guest, S. 125. *Ibn Taġrībirdī*, Nuǧūm az-Zāhira ed. T. G. J. Juynboll, I. S. 447.

[3]) Ich halte mich hier vor allem an *al-Maqrīzīs* monographisches Kapitel in Ḫiṭaṭ, II, S. 121—123. Vgl. auch Beckers Auswertung dieser und anderer literarischer Angaben in P. Heid. III, S. 53 ff.

schen Reiche. Nach ʿAbdallāh b. az-Zubair ist im Jemen auch eine Abgabe von den Pressen und eine Maut von Brücken und Wegen erhoben worden, die erst abgestellt, dann aber wieder eingeführt wurde[1]) — das alte Spiel bei all' diesen *mukūs*. Bedeutsam für den Handel waren die Hafenzölle. In Obolla (Apologos) wurden die fürs *maks* üblichen Sätze eingehoben.

Ein Einfuhrshafen für Ägypten, Aila,[2]) war zum mindesten zeitweilig der Sitz des Vorstehers des Maks Ägyptens — unter ʿOmar II war dies Zuraiq b. Ḥayyān. Aber schon unter ʿAmr b. al-ʿĀṣ ist dieser Posten mit einem Araber besetzt.[3]) Darüber hinaus hatte aber auch Altkairo (al-Fosṭāṭ) seine Zollstation und unter Qorra b. Šarīk ist hier der Sammelplatz für alles in Ägypten nicht verwertete Getreide, für das ein Zoll erhoben wurde.[4]) Der Vorsteher des *maks* (صاحب الكس) hatte die Getreidemengen in Evidenz zu halten, die die Kaufleute nach Fosṭāṭ brachten — das Edikt P. Heid. III n° 2 spricht von der Hälfte ihrer Vorräte — und Qorra hat, um die Aufbringung von Getreide und die Ablieferung in Fosṭāṭ zu fördern, gelegentlich den Händlern auch den *maks* erlassen (NPAF n° 4).

Eine tiefergehende Reform des Steuerwesens scheint sich an den Namen des berüchtigten Ibn Mudabbir zu knüpfen, der 247 d. H. als Finanzlandesdirektor nach Ägypten kam. Er war es, der die Weiden, die bisher frei gewesen waren, einem eigenen Dīwān unterstellte, den freien Handel mit Weiden verbot — sie durften nur vom erwähnten Dīwān vergeben werden — und eine *marāʿī* genannte Steuer von ihnen erhob.[5]) Diese Weidesteuer, die uns mehrfach in den Papyri begegnet,[6]) wurde vermutlich nach der Kopfzahl des Viehs berechnet. Ihr parallel geht eine eigene Wiesensteuer (*al-murūǧ*), die wir nur dem Namen nach aus den Papyri kennen,[7]) über deren Wesen wir aber nichts näheres erfahren. Gleichfalls auf Ibn al-Mudabbir geht die Fischfangsteuer zurück, auf die *Maqrīzī*[8]) ausführlich eingeht. In den Papyri heißt sie entweder wie

---

[1]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ II, S. $122_{37}$ ff.

[2]) So ist wohl statt ايلة in Ḫiṭaṭ, II, S. $123_{11}$ zu lesen; vgl. $122_{30}$.

[3]) Ebenda, II, S. $123_{9}$ f.

[4]) P. Heid. III, S. 56, vgl. ebenda n° 2, NPAF n° 4, PAF n° 7.

[5]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 103, $_{34-37}$, $107_{28-34}$, C. H. Becker, Beiträge, II, S. 143—45.

[6]) PERF n° $777_{3, 15}$ (247 d. H. vgl. J. v. Karabacek, MPER I, S. 99), P. Berol. $7905_2$ = BAU I n° 6 (259 d. H.), $15077_3$, PSR $136^r_3$, 563 (254 d. H.), 170 (303 d. H., vgl. C. H. Becker Islam IV [1913], S. 313), PER Inv. Ar. Pap. $5999^v_{1, 33}$ (vgl. K. W. Hofmeier, Beiträge zur arabischen Papyrusforschung, Islam IV [1913], S. 101), $11050^r_1$, PERF n° $895_3$ (365 d. H.), $912_{12}$ f. (IV. Jahrh. d. H.), P. Gieß. n° $263^r_{2, 3}$.

[7]) PSR n° 563, 170, PER Inv. Ar. Pap. $5999^r_1$. P. Gieß. $263^r_{2, 3}$ المراعى والمروج (III. Jh. d. H.), PER Inv. Ar. Pap. $11050^r_1$ [ى]المرع المروج.

[8]) Ḫiṭaṭ, I, S. $103_{37}$ f., $107_{34}$ ff. cf. C. H. Becker, Beiträge, II, S. 143, 145 f.

bei *Maqrīzī, masāyid,*[1]) oder *ḫaṣṣat aṣ-ṣayyādīn.*[2]) Dazu kam dann noch gesetzmäßige Almosensteuer (*ṣadaqa*), die nicht nur von Muslimen, sondern auch von Christen erhoben wurde, wie PERF nº 777 lehrt,[3]) sowie der Zehent.[2]) Da, wie wir noch sehen werden, der Steuersatz vom Produkte des Bodens und seiner Beschaffenheit abhing, lag es nahe, daß die Abgabe für einzelne Kulturgewächse sich zu einer eigenen Steuer entwickelte. So sehen wir in P. Berol. 2519 nach der Gesamtsteuersumme noch die Beträge für die Grundsteuer, die Steuer aus den Palmen und Weinreben gesondert aufgeführt.[3]) Als eigene Dattelpalmsteuer begegnet uns diese Abgabe dann in einer Reihe anderer Papyri.[4]) Anscheinend ist im III. Jahrh. d. H. auch von Labaḫbäumen eine Abgabe erhoben worden. In P. Gieß. nº 263$^{r}_{4}$ ist unter der Weide- und Wiesensteuer ein Betrag von 23½ (Dīnāren?) من ثمرة اللبخ »von den Lebaḫfrüchten« ausgewiesen.[5]) Damit war die Belastung des Bauern aber noch nicht zu Ende. Daß ihm die Sorge für die Instandhaltung der Dämme oblag, wurde schon gesagt. Darüber hinaus hat man die Bevölkerung aber auch in erheblichem Ausmaße zur Deckung der Kosten für durchgeführte Meliorationen herangezogen. Das lehrt uns ein sehr interessanter Papyrus der ägyptischen Staatsbibliothek in Kairo vom Jahre 249 d. H., in dem die Zahlungen einer Reihe von Personen — Kopten und Muslime — aus verschiedenen Ortschaften der Kūra el-Ušmūnein und Anṣīna gebucht werden. Die Endsumme beträgt 50$^{1}/_{6}$ Dīnār, »die für die Melioration des Jahres 249 erhoben wurden«.[6]) Interessant ist, daß zu dieser auch Gewerbetreibende beizutragen

---

[1]) PER Inv. Chart. Ar. 7277$_{3}$, 25711$_{4}$ f. d. S.

[2]) P. Straßbg. W. G. Ar. 1$_{2}$ f. (294 d. H.).

[3]) Ein weiterer Beleg P. Berol. 15077$_{6}$ u. PER Inv. Ar. Pap. 194$_{1}$ (الصدقات); ebenso PSR 563; in PSR 170 صدقة.

[4]) الاعشار PER Inv. Ar. Pap. 194$_{1}$, neben Grund-, Kopf-, Palmsteuer, Armensteuer genannt.

[5]) Z. 8 من النخل und Z. 9 من الكرم. Vgl. ὑπὲρ δημοσίου ἀμπελικοῦ bei **Wessely**, Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm nº 73/$_{19}$ S. 231 (137) und **G. Rouillard**, a. a. O. S. 89, 128, 130, P. Lond. IV, S. XXVI f.

[6]) النخل PER Inv. Ar. Pap. 194$_{1}$ P. Berol. 15077$_{4}$; خراج النخل PERF nº 813$_{2-3}$ (263 d. H.), 910$^{r}_{5-6}$ (320 d. H.), oder kurz عن النخل PERF nº 909$_{5}$, 910$^{r}_{5}$, Inv. Ar. Pap. 1298.

[5]) Darunter ist nicht Albizzia Lebbek Benth, sondern eine Persea zu verstehen, die in der Nähe des Klosters Qalamūn im Fayyūm (im Wādī Muwīlaḥ) gedieh (*al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, II, S. 505$_{27}$), aber auch in Anṣinā. Die Frucht hat die Größe einer Limone, das Holz findet im Schiffsbau Verwendung und ist sehr teuer. Vgl. auch **H. Munier** BSGE XVIII (1932) S. 50, S. **de Sacy**, Relation de l'Égypte par Abdallatif (Paris 1810), S. 47 ff., *as-Suyūṭī*, Ḥusn al-Muḥāḍara, II, S. 231$_{9}$, 232$_{15}$ f. **L. Keimer**, Die Gartenpflanzen im alten Ägypten I, S. 97 nº 28.

[6]) P. Cair. BÊ nº 162$_{10}$: فجميع ذلك خمسين دينرا و سدس دينر الذى اخذ فى عمارة سنة تسع واربعين ومائتين

hatten: ein Weber aus der Metropole z. B. zahlt 3 Dīnāre. Wahrscheinlich hat man auch hier die Gesamtausgaben der ganzen Kūra auf die Bevölkerung der einzelnen Ortschaften aufgeteilt, die Verrechnung wurde dann wohl in der Metropole selbst geführt.

Übrigens müssen auch gewerbliche Betriebe mit einer bestimmten Abgabe belastet gewesen sein; eine solche hat wenigstens nach einem Wiener Papyrus die Wollwäscherei in Birk Dalǧa zu entrichten.[1])

Außer regelmäßigen Steuern und Abgaben hat Ibn al-Mudabbir auch das schon um die Mitte des VII. Jahrh. n. Chr. zur Anwendung gelangte Monopolprinzip wieder aufgenommen, indem er die Natronquellen verstaatlichte.[2])

Waren schon all' diese Steuern — Grundsteuer, Kopfsteuer, Weidesteuer, Wiesensteuer, Fischfangsteuer, außerordentliche Steuern und Abgaben gewerblicher Betriebe — an sich drückend genug, so vermehrte sich diese Last noch durch Gebühren und Sporteln, die neben diesen Steuern erhoben wurden. Eine dieser Gebühren war die Quittungsgebühr als Nachfolgerin der griechischen χαρτηρά bzw. des χαρτιατικόν, eine Taxe für das im Interesse der Parteien verbrauchte Schreibmaterial, die zunächst unter dem Namen *barā'a*[3]) bekannt ist. Literarisch ist diese Gebühr auch unter der Bezeichnung *ṯaman aṣ-ṣuḥuf* belegt,[4]) in den Papyri heißt sie aber auch einfach ثمن.[5]) Der älteste Beleg für diese Sportel ist PERF nº 580. Hier ist bei Entrichtung der Steuersumme (δημόσια) auch der Preis für den für die Quittung gebrauchten Papyrus ὑπὲρ τιμῆ(ς) χάρτ(ου), mitberechnet. Natürlich nahmen die Ämter nur vollwertiges Geld in Zahlung; waren die Münzen nicht vollwichtig oder abgenützt, so wurde ein Aufgeld *(ǧahbaḏa)*[6]) berechnet. Schon in den griechischen Papyri wird zwischen vollwichtigen (ἐχόμενα) und „gezählten" Goldmünzen (ἀρίθμια νομίσματα) geschieden.[7]) In PERF nº 573 (57 d. H. = 677 n. Chr.) wird die im Betrage von 118½ Solidi gezahlte Grundsteuer des herakleopolitischen Gaus wegen der Abnützung der Münzen nur mit 108 Solidi und 19 Karaten in Rechnung gestellt. Im ganzen war das nicht schlimm, da man das Geld ja zuwog. Wurde die in Gold vorgeschriebene Steuer in Silber gezahlt, so hob

[1]) PERF nº 818$_4$. Sie heißt hier حق غسل الصوف.

[2]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 103$_{38}$ f., C. H. Becker, Beiträge II, S. 143, 146 f.

[3]) PER Inv. Ar. Pap. 5999$^v$ Z. 1. PERF nº 680.

[4]) Vgl. CPR III Ser. Ar. I/$_1$, S. 31 Note 9.

[5]) PER Inv. Ar. Pap. 6009$_{4-24}$, P. Cair. BÉ. 137$_8$.

[6]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 272$_{21}$, vgl. A. v. Kremer, Über das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918—919) DWA XXXVI (1887), S. 32$_7$. C. H. Becker hat sie in Islam IV, S. 314 mit der بر الجهبذة zusammenzustellen versucht, doch ist vielmehr mit A. v. Kremer (a. a. O. S. 8) bei جهبذة an den Abschlag zu denken, der für nicht vollwichtige Geldstücke zu Gunsten der Staatskasse eingezogen wurde.

[7]) Vgl. P. Lond. IV, S. 84—86, G. Rouillard, a. a. O. S. 102, 103[1].

man ein Agio (*ṣarf*)[1]) ein. In der bereits erwähnten Steuerrolle PER Inv. Ar. Pap. 5999[v] aber ist dies Aufgeld bereits zu einer festen Taxe geworden, die $^5/_{48}$ des Gesamtsteuerbetrages ausmacht. Hiezu kam dann noch ein Gebührenanteil für die Beamten, der zwar nicht hoch war, aber immerhin den Steuerträger belastete.[2]) Wie kompliziert sich die Verrechnung schließlich gestaltete, sehen wir aus der eben erwähnten großen Wiener Steuerrolle des IX. Jahrh. n. Chr., die uns zeigt, daß die Grundlage für die Berechnung nicht eine der erwähnten Steuern gebildet hat, wie dies früher der Fall war, sondern diese erst aus dem eingezahlten Betrage errechnet wurden.[3]) Für den befriedigenden Gang der Verwaltung und die Ordnung im Staatshaushalte war es naturgemäß wichtig, daß alle Hilfsquellen wirklich erfaßt werden konnten. Das war nur möglich bei sorgfältiger Vermessung des Bodens und genauer Registrierung der Bevölkerung, und diesen beiden Dingen hat man schon von allem Anfange an auch unter der arabischen Verwaltung große Bedeutung beigemessen. Schon ʿAmr b. al-ʿĀṣ soll unmittelbar nach Abschluß der Unterwerfung Ägyptens eine Volkszählung vorgenommen haben, die 6,000.000 oder 8,000.000 Kopten mit Ausschluß der Greise, Knaben unter dem mannbaren Alter und Frauen ergab.[4])

Als dann nach Ablauf von etwa 80 Jahren infolge der wirtschaftlichen Depression und vor allem der massenhaften Konversionen zum Islam ein erschreckender Rückgang der Steuereingänge eingesetzt hatte, die schon unter ʿAmr b. al-ʿĀṣ gegen die letzte Zeit der byzantinischen Herrschaft um 8 Millionen Dīnār auf 12,000.000 zurückgegangen waren und nur bei rücksichtslosester Ausplünderung der Bevölkerung unter dem Statthalter ʿAbd Allāh b. Saʿd († 656 n. Chr.) auf 14,000.000 sich beliefen,[5]) fand noch 106 d. H. oder Anfang 107 d. H. (725/26 n. Chr.) unter ʿUbaid Allāh b. al-Ḥabḥāb's persönlicher Beteiligung eine Vermessung des Landes statt, die 30,000.000 Feddān ausschließlich des Bodens oberhalb der Überflutung und des mit Unkraut überwucherten Landes ergab. Dann katastrierte er alles neu und verteilte es in äußerst gerechter Weise. Der Steuerertrag belief sich nun auf 4,000.000 Dīnār bei niedrigem Weizenpreise, ohne daß sonst eine Abgabe (*maks*) oder Auflage (*ḍarība*) erhoben wurde.

Im Jahre 107 d. H. ließ ʿUbaid Allāh Ibn al-Ḥabḥāb dann, offenbar im Zusammenhange mit dieser Katastrierung, in Miṣr verifizierte, mit

[1]) Literarische Belege hiezu hat C. H. Becker, Islam IV (1913), S. 313 f. beigebracht. Der Ausdruck ist in den Papyri sehr häufig, zwei Beispiele mögen genügen: PERF nº 887$_7$ f. بلاصرف [8] ثلث دينر مثقال, PERF nº 909$_6$ f.: بلا [7] سدس و ثمن دينر معسول صرف ولاخسم.

[2]) PERF nº 892$_5$, 905.

[3]) Vgl. K. W. Hofmeier, a. a. O. S. 118.

[4]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 87$_4$, *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 293$_{1-5}$, *as-Suyūṭī*, Ḥusn al-Muḥāḍara, I, S. 70$_8$ f.

[5]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 161$_3$ ff., *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 98$_{33}$ ff.

ausführlichen Angaben versehene Steuerrollen in den Dīwānen anlegen, die bis zum Sturze der Umayyaden in Geltung blieben.[1]) Nach *Severus b. al-Moqaffa'*[2]) war die Vermessung des Landes mit einer Konskription der (christlichen) Bevölkerung, die im Alter zwischen 20—100 Jahren an Ringen angebrachte Bleisiegel erhielt, sowie des Viehstandes verbunden. Auf den Grenzlinien der Felder und an den Straßen wurden Meilensteine aufgestellt, Äcker und Weinberge mit Meßschnüren vermessen und auch der schlechte Boden, der von Ḥalfā und Disteln bestanden war, im Kataster vermerkt. Nach Beendigung dieser Arbeit begab sich ʿUbaid Allāh nach Memphis, wo er sich 4 Monate aufhielt. Hierher berief er die Ortsvorsteher und versah die Christen mit einem Kennzeichen in Gestalt eines Löwen an der Hand und verordnete, daß jedem, der ohne ein solches Zeichen gefunden würde, die Hand abgehauen werden solle. Da diese Maßnahme aber von *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ II, S. 493$_5$ f. im Zusammenhang mit der Konskription der Bevölkerung und des Viehstandes, die der Statthalter Ḥanẓala b. Ṣafwān (737—742 n. Chr.) vornahm, erzählt wird, so liegt bei Severus vielleicht eine Vermengung beider Konskriptionen vor, die nun beide ʿUbaidallāh zugeschrieben werden.[3])

Unter al-Walīd b. Rifāʿa (109—117 d. H. = 727—735 n. Chr.) fand dann eine neuerliche Bestandaufnahme der Ortschaften und der Bevölkerung statt, die von einem großen Beamtenstabe innerhalb von 9 Monaten durchgeführt wurde. Als Resultat ergab sich, daß Ägypten damals 10.000 Dörfer hatte, wobei jene mit weniger als 500 ǧizyapflichtigen Einwohnern nicht gerechnet wurden. Interessant ist, daß die koptische tributpflichtige Bevölkerung bereits damals auf 5,000.000 zurückgegangen war.[4]) Wie man bei einer solchen Katastrierung zu Werke ging, zeigt uns ein Stück aus einem Erlasse an die Unterbehörde in der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, der bezeichnenderweise koptisch abgefaßt ist.[5]) Hier

---

[1]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 75$_{7-10}$, 99$_1$ ff.

[2]) Hist. Patr. Alexandr. ed. Seybold, I, S. 154.

[3]) Die Viehzählung ist in Ägypten eine uralte Einrichtung, die bereits im alten Reich (VI. Dynastie) nachzuweisen ist. Übrigens diente wohl auch die auf dem Palermosteine erwähnte „Zählung des Goldes und der Äcker" vermutlich fiskalischen Zwecken. Vgl. E. Seidl, Krit. Vierteljahresschrift XXV (1932), S. 240.

[4]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 156$_{15}$ ff., *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 74$_{1-5}$, *as-Suyūṭī*, Ḥusn al-Muḥāḍara, I, S. 87$_{21-25}$. Becker, Beiträge II, S. 116 hegt Bedenken sowohl gegen die 6,000.000 koptischen Tributarier zur Zeit ʿAmr's als auch die 5,000.000 der Volkszählung unter al-Walīd b. Rifāʿa. Erstere Zahl erklärt er für Spekulation und erwachsen aus den 12,000.000 Dīnār Tribut, letztere für übertrieben. Möglich, daß seine Skepsis berechtigt ist, aber die 8,000.000 lassen sich jedenfalls aus ersterem Argument nicht erklären.

[5]) PERF nº 577. Der Text ist veröffentlicht von J. Krall im CPR II nº 3, S. 15 f., dessen Übersetzung des schwierigen Textes von W. E. Crum in P. Lond. IV S. XLVIII berichtigt wurde. Vgl. auch Bell's Bemerkungen zu diesem Papyrus P. Lond. IV, S. XXVI f.

wird dem Beamten zur Pflicht gemacht, das Register der vorgesetzten Behörde (offenbar dem Statthalter) mit der Erklärung vorzulegen, falls irgend etwas verheimlicht sei 100 Solidi Strafe auf sich zu nehmen.

Genauere Einzelheiten erfahren wir hinsichtlich der Anlage von Verzeichnissen der Handwerker; die Beamten haben die Namen der erwachsenen Handwerker zu notieren, mit Angabe des Vatersnamens, aus welcher Stadt er stammt und mit welchem Gewerbe er sich beschäftigt. Auch die jungen Handwerker, die ihr Handwerk eben erlernen, sind in einer Liste zu führen und der Name des Meisters, bei dem sie arbeiten, anzugeben; diese Listen sind einzusenden. Ferner ist eine Liste aller Palmbäume[1]) aufzustellen, gleichgültig ob sie Frucht geben oder nicht, sowie der Akazienbäume,[2]) in beiden Fällen ist anzugeben, welche Bäume Eigentum der Kirche sind. Ergänzend sei hiezu bemerkt, daß der Statthalter Qorra b. Šarīk in P. Lond. IV nº 1338[3]) den Pagarchen zu persönlichem Erscheinen auffordert und befiehlt, das Register der Orte mitzubringen mit Angabe der männlichen Bevölkerung, des Kopfsteuerbetrages, den sie zu leisten haben, sowie des Arreals des Bodens, den jeder Mann besitzt und der Dienstleistungen, die er mit oder ohne Auftrag geleistet hat. Ein anderer Papyrus[4]) handelt von der Volkszählung und Landbeschreibung einer bestimmten Gegend zwischen 861 und 874 n. Chr. Wieder ein anderer[5]) — der Bericht des Chefs einer Vermessungskommission im Dorfe des Ḥasan — zeigt uns, daß die staatlichen Vermessungsorgane sich gelegentlich arge Mißgriffe oder Irrtümer zu Schulden kommen ließen. Die erste Vermessung der Geometer hatte das Gesamtarreal des Grundbesitzes auf 200 Feddān berechnet. Gegen dieses Ergebnis wehrten sich die Töchter des Besitzers und betonten, daß bei genauer Vermessung des gesamten Grundbesitzes ihres Vaters sich nur 139 Feddān Saatboden ergeben hätten. Nach Überprüfung der urkundlichen Belege kam man schließlich als Ergebnis bester Schätzung auf 148 Feddān. Wenn das bei einem Großgrundbesitze vorkam, dessen Inhaber sich immerhin mit Erfolg zu wehren verstanden, wie mag es erst armen Kleinbauern ergangen sein, die derartigen Übervorteilungen schutzlos preisgegeben waren. — Freilich gab es einsichtige Statthalter, wie z. B. Qorra b. Šarīk oder der tüchtige ʿAnbasa b. Isḥāq, der Aḥmad b. Ḫālid eṣ-Ṣarīfainī als Finanzlandesdirektor zur Seite hatte und am 5. Rabīʿ II 238 (25. IX. 852 n. Chr.) nach Ägypten kam, die den

[1]) Vgl. P. Lond. IV nº 1631 Col. $2_3$ und S. XXVII Anm. 1, sowie G. Rouillard, a. a. O. S. 130 ult.

[2]) Vgl. hiezu *Ibn Mammātī*, Qawānīn ed-Dawāwīn (Cairo 1299), S. $18_{10}$. Listen von Akazienbäumen sind auch in P. Lond. IV nº $1433_{66}$ (S. 287) erwähnt. Der starke Bedarf an Bau- und Werkholz für die öffentlichen Arbeiten macht das Interesse des Staates an der genauen Katastrierung der Palmen und Akazien begreiflich. Vgl. S. 127.

[3]) Übersetzt in Islam II, S. 272 f.

[4]) PERF nº 805.

[5]) PERF nº 660.

übergriffen der Steuerbeamten energisch entgegentraten und sie verhielten, das widerrechtlich Erpreßte herauszugeben.[1])

Unter den mannigfachen Behelfen der Steuerbehörden finden sich in den Papyri Listen von Ortschaften mit Angabe der Grundbesitzer und ihrer Steuerbeträge,[2]) Listen von Klöstern mit ihren Insassen,[3]) Listen der Bodeneigentümer meist rubriziert mit Angabe ihrer Steuerbeträge, dem Ausmaß des Bodens und der Art seiner Produkte[4]) oder von Grundpächtern, deren Reihenfolge sich nach der Höhe ihres Pachtzinses richtete,[5]) Listen von Pflügen,[6]) Verrechnungen über die Eingänge in den Domänen, Verzeichnisse der Steuerträger mit den ratenweise gezahlten Beträgen, Vorarbeiten für die Grundbücher[7]) u. a. mehr. Die flüchtige Notiz eines arabischen Steuerbeamten auf einem Berliner Papyrus[8]) vermerkt solche Behelfe der Steuerverwaltung.

Der ordnungsmäßige Gang der Verwaltungsmaschine ist überall von der Tüchtigkeit der Beamten und ihrem guten Willen abhängig und damit scheint es zu Zeiten nicht aufs beste bestellt gewesen zu sein. So beklagt sich ein höherer Beamter, der eine Inspizierung der Pagarchie durchführt, in PERF n° 562, daß einige Grundsteuern im Rentamte nicht einregistriert waren und schließt daran die Aufforderung, die Quote der Grundsteuer (δημόσια) bis zum Monat Mesore zu repartieren, damit das Ausmaß für jeden Ort Tag für Tag bis zu diesem Termin berechnet sei. Daß selbst die Pagarchen Anlaß zu Klagen in dieser Hinsicht gaben, ersehen wir aus der Korrespondenz des Qorra b. Šarīk.[9])

Da die Kūra unmittelbar der Zentralstelle in al-Fosṭāṭ unterstand und die Agenden des Pagarchen (صاحب الكورة), der direkt dem Statthalter verantwortlich ist, scharf auf einen bescheidenen Wirkungskreis beschränkt waren, kann man sich vorstellen, welche heillose Arbeit die Zentrale in Alt-Kairo zu leisten hatte, an die man sich wegen der geringfügigsten Einzelheiten wandte. Daß da die Verwaltungsmaschine oft kaum dem Massenandrang des Aktenmaterials gewachsen war, ist aus den Papyri recht gut zu ersehen. So wird beispielsweise in PERF n° 570 die Vorschreibung der Steuer für die 6. Indiction erst in der 8. ausgegeben und solche Bummelei

---

[1]) PAF n° 2, P. Heid. III n° $3_{19}$ ff. *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $313_{19}$ ff.

[2]) PERF n° 681.

[3]) PER Inv. Ar. Pap. 141 (II. Jahrh. d. H.).

[4]) PERF n° 616, 1334, PER Inv. Ar. Pap. 5998.

[5]) PERF n° 684. Im Kataster PER Inv. Ar. Pap. 6007 ist die Pachtung (مقاطعة) unter dem Namen des Eigentümers vermerkt.

[6]) PERF n° 799.

[7]) PERF n° 714 مساحة بمرج (Vermessung in Marǧ).

[8]) P. Berol. $6602_{12-15}$ (III. Jahrh. d. H.) كتاب بقط المسلمين [13] كتاب خراج القبط [12] كتاب الضرائب [15][ ]كتاب تفصيل ما ورد الى سد الـ [14].

[9]) P. Heid. III n° 1, 3, NPAF n° 1—3.

begegnet uns öfter.[1]) Wenn wir bedenken, daß die Aufnahme des Landes und die Konskription der Bevölkerung, wie wir gesehen haben, in der Hauptstadt der Kūra zusammengetragen und erst von hier aus nach Fosṭāṭ gesandt wurde, von wo aus dann wieder die Repartierung auf die Provinz erfolgte, so mußte ein solches System verschleppend wirken; hat doch gelegentlich der Statthalter selbst kleinen Ortschaften die Repartierung ihrer Steuer mitgeteilt. Andererseits sind auch die Ägypter keine pünktlichen Steuerzahler gewesen. So schuldete z. B. die Gemeinde Magdolon (مقطول der arabischen Papyri) am 4. Pachom der XI. Indiction noch 25 Solidi aus der IX. Indiction für die Grundsteuer.[2]) Nach PERF nº 756 wurden die rückständigen Grundsteuerraten des Jahres 232 d. H. (846/7 n. Chr.) erst 234 d. H. (848) gezahlt. Gelegentlich weigerte man sich nachgerade, die Steuer zu zahlen. In PERF nº 606 berichteten zwei Steuerkommissäre an den Finanzlandesdirektor in Fosṭāṭ, der Ortsvorsteher von Taš sei zu ihnen gekommen und habe ihnen mitgeteilt, die in seinem Bericht namentlich aufgeführten Kopten hätten nach ihren Angaben keine Kopfsteuer zu zahlen. Die Beamten ließen das nun nicht gelten, sondern konfiszierten zur Sicherstellung der Forderung des Fiskus das restliche Grünfutter auf den Wiesen. Gelegentlich hat man dann auch zu schärferen Mitteln gegriffen und aus einem in Fosṭāṭ gefundenen Papyrus[3]) aus dem Anfang des II. Jahrh. d. H. ergibt sich, daß säumige Steuerzahler in Schuldhaft genommen werden konnten. Im vorliegenden Falle handelte es sich freilich um einen krassen Mißgriff, da der Häftling, ein Greis, ja nach der geltenden Rechtsanschauung gar nicht zur Zahlung der *ǧizya* herangezogen werden durfte.

Aber es gab noch schlimmere Mittel, dem Fiskus zu seinem Gelde zu verhelfen und wenn *Abū Yūsuf*, Kitāb al-ḫarāǧ S. 70 gegen Zwangsmittel, wie an die Sonne stellen, Prügel und entwürdigende Leibesstrafen bei der Eintreibung der *ǧizya*, auftreten muß, so beweist das, daß solches Verfahren gewiß nicht zu den Seltenheiten gehörte. Hat sich doch der Finanzlandesdirektor Maḥfūẓ b. Sulaimān nach der gewaltigen Empörung der Kopten vom Jahre 186 d. H., die darauf zurückzuführen war, daß die staatlichen Geometer ein um etliche Finger kleineres Qaṣabamaß verwendeten, dem Kalifen gegenüber verbürgt, die Grundsteuer ohne Peitsche und Stock zu erheben.[4]) Übrigens zeigt der Erlaß des Kalifen al-Mahdī an die Statthalter, der die bis dahin üblichen grausamen Strafen für säumige

[1]) Vgl. C. H. Becker, P. Heid. III, S. 37.

[2]) PERF nº 566. Die Korrespondenz des Statthalters Qorra b. Šarīk handelt vielfach von der Eintreibung rückständiger Steuern und Mahnung an den säumigen Pagarchen, die Zahlungstermine pünktlich einzuhalten.

[3]) Vgl. Th. Seif, Zwei arabische Papyrusurkunden, WZKM XXXII (1925), S. 275—85.

[4]) *Al-Kindī*, Kitāb al-Wulāt, S. 140, *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $80_{24}$ *f.*, $309_{21}$ *f.*

Steuerzahler aufhob, daß die Finanzbeamten im ʿIrāq nicht minder rücksichtslos vorgingen, wie in Ägypten.[1])

Die Steuersätze, die wir aus den Papyri erfahren, dürfen allerdings als verhältnismäßig hoch angesehen werden; zudem ist ein stetes Ansteigen im Laufe der Zeit unverkennbar.

Für die Kopfsteuer, die auch ratenweise entrichtet wurde,[2]) hatte schon der Kalife ʿOmar I. in seinem Erlasse an den Statthalter ʿOṯmān b. Ḥunaif in al-Kūfa, also speziell für Babylonien, drei Abstufungen nach den Vermögensverhältnissen der Ǧizyapflichtigen geschaffen. Die Reichen hatten 48 Dirham oder 4 Dīnār, minder bemittelte 24 Dirham (2 Dīnāre) oder 12 Dirham (1 Dīnār) zu entrichten. Nach dieser Norm richteten sich auch die Rechtsschulen des Abū Ḥanīfa, Ḥanbal und Šāfiʿī, während Mālik nur 2 Sätze annahm, für Reiche 40 Dirham (= 4 Dīnāre), für Arme 10 Dirham (= 1 Dīnār). Doch haben andere auch einen einheitlichen Satz von 1 Dīnār angenommen.[3]) In Ägypten wurde der als *ǧizya* bezeichnete Tribut zunächst in Form einer einheitlichen Quote von 2 Dīnār erhoben,[4]) doch schon unter Muʿāwiya sollte eine Erhöhung um 1 Qīrāṭ ($^1/_{24}$ Dīnār) vorgenommen werden (Arch. Or. V, S. 276), die dann unter ʿUbaidallāh b. al-Ḥabḥāb auch in der Tat 107 d. H. durchgeführt wurde.[5]) Angeblich ist dann unter dessen Sohn al-Qāsim b. ʿUbaidallāh *ǧizya* und *ḫarāǧ* verdoppelt worden, aber die Nachricht des *Severus b. al-Moqaffaʿ* ($164_{17}$, $171_{10}$) steht völlig vereinzelt und verdient nicht allzuviel Glauben. In der Folgezeit schwanken die Beträge aber ganz erheblich. So sind in den Aphroditopapyri für die Kopfsteuer 2—8 Solidi ausgewiesen (P. Lond. IV, S. 171 f., 258). In PER Inv. Ar. Pap. 3500 (884/85 n. Chr.) ist 1 Dīnār berechnet, in PERF nº 1092 (1000 n. Chr.) 1½ Dīnār, in PERF nº 908 (932 n. Chr.) 2 Dīnāre. Doch ist man gelegentlich ganz erheblich unter den gesetzlichen Mindestsatz von 1 Dīnār herabgegangen.[6]) Im Ge-

[1]) *Ibn ʿAbdūs*, Kitāb al-Wuzarā' wa'l-Kuttāb, S. 162 f.

[2]) Z. B. PERF nº 718, 996, 1181, PER Inv. Ar. Pap. 7850. In PERF nº $996_6$ (MPER II/III [1887] S. 162) hat Karabacek irrtümlich ⅓ + ⅛ Dīnār statt ثلث ثمن $^1/_{24}$ Dīnār. In den Vermerken oben und unter Z. 1, 10 ist natürlich κ' δ' دينر nicht γ'η'د zu lesen.

[3]) Vgl. J. v. Karabacek, MPER II/III (1887), S. 176, *Abu Yūsuf*, Kitāb al-Ḫarāǧ S. $70_{27}$ ff., *Yaḥyā Ibn Ādam*, Kitāb al-Ḫarāǧ ed. T. W. Juynboll (Leiden 1896) S. $9_6$ f., $27_{13}$ f., $51_7$ f. etc., *aṭ-Ṭorṭūšī*, Kitāb Sirāǧ al-mulūk (Cairo 1289 d. H.), S. 233.

[4]) Siehe Arch. Orient. V, S. 275 und *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $166_{25}$ ff.

[5]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, II, S. $492_{36}$, *al-Kindī*, Kitāb al-Wulāt, S. 73. *Severus b. al-Moqaffaʿ*, Hist. Patr. Alex., S. $154_{11}$ hat aus dieser Erhöhung eine Verdoppelung des *ḫarāǧ* gemacht.

[6]) So wird z. B. in PERF nº 670 (196 d. H.), 821 (264 d. H.), 822 u. 823 (265 d. H.) ½ Dīnār berechnet, in PERF nº 677 $^2/_3$ Dīnāre, in PERF nº 1092 (390 d. H.) 1½ Dīnār, in PER Inv. Chart. Ar. 7864 (352 d. H.) 1 + ½ + ⅛ + $^1/_{72}$ Dīnār. Bedeutend niedrigere Sätze sind in PER Inv. Ar. Pap. $5999^v$ gebucht, aber das sind künstliche Repartierungen, nicht effektiv vorgeschriebene Steuersätze.

gensatz hiezu ist die Grundsteuer langsam aber stetig erhöht worden. In Babylonien wurde nach *Yaḥyā ibn Ādam* S. $37_{21}$ ff. von jedem *ǧarīb*[1]) Boden 1 Dirham und 1 *qafīz* (32·64 l) Getreide erhoben, doch hat man nach den Anordnungen, die noch auf ʿOmar I. zurückgehen sollen,[2]) in Anpassung an die kultivierten Nutzpflanzen nachstehende Sätze berechnet:

| | | | |
|---|---|---|---|
| für das ǧarīb | Gerste . . . . . | 2 | Dirham |
| „ „ „ | Weizen . . . . . | 4 | „ |
| „ „ „ | Grünfutter oder Bäume . . | 6 | „ |
| „ „ „ | Palmen . . . . . | 8 | „ |
| „ „ „ | Weinreben . . . . . | 10 | „ |

Für Ägypten läßt sich das Bild zu Ende des I. Jahrh. d. H. (um 700 n. Chr.) nicht so übersichtlich gestalten, weil der Berechnung die Arure (2756 m²), nicht das Feddān (ca. 5883·5 m²), zugrundeliegt. Die Beträge für vier Aruren schwanken zwischen $\frac{1}{2} + \frac{1}{3}$, $^2/_3$, $^{11}/_{14}$, 1, $1^1/_5$, $1^1/_6$, $1^1/_9$, $1^1/_{26}$, $2^2/_9$ Solidus, für bewässertes Land (καθαρός) in diesem Ausmaße wird 1 oder $1^1/_9$—$1^1/_6$ Solidus Grundsteuer erlegt, für unbewässertes (χέρσος) $^2/_3$ Solidus.[3]) Bis zum Anfang des 8. Jahrh. n. Chr. ist wohl 1 Dīnār der Normalsatz für das Feddān gewesen. Aber schon unter der Statthalterschaft des ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik (705—709 n. Chr.) soll die Grundsteuer auf $1^2/_3$ Dīnār für das Feddān erhöht worden sein[4]) — diesen Satz zeigt auch PERF nº 633 (IX. Jahrh. n. Chr.) — unter al-Ma'mūn (813—817 n. Chr.) nahm man 2 Dīnāre vom Feddān[5]) und eine weitere Erhöhung auf 4 Dīnāre fand unter dem berüchtigten Finanzlandesdirektor Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mudabbir statt.[6]) In der Zeit vor 359 d. H. (969/70 n. Chr.) wurden $3^1/_2$ Dīnāre oder mehr, im Jahre 359 d. H.

---

[1]) Nach J. A. Decourdemanche, Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes (Paris 1909), S. 90 entsprach das persische *ǧarīb* 3922·333 m², das ʿabbasidische 1470·875 m². A. v. Kremer, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams (Leipzig 1873) S. 18, hat für das *ǧarīb* 314 m² errechnet.

[2]) *aṭ-Ṭorṭūšī*, Sirāǧ al-Mulūk, S. 234, vgl. A. v. Kremer, Streifzüge, S. 18. Siehe auch die ausführlichere Zusammenstellung bei A. S. Tritton, The Caliphs etc. S. 213 f.

[3]) P. Lond. IV, S. 170.

[4]) Vgl. *Severus b. al-Moqaffaʿ*, Hist. Patriarch. Alexandrin. ed. C. F. Seybold I/2, S. $145_{10}$ f. Ein Dīnār ist in PERF nº 621, 625 f. (Ende VIII. Jahrh. n. Chr.) berechnet, 1⅓ in PERF nº 835 (885/6 n. Chr.), 1½ in PER Inv. Ar. Pap. 4565, zitiert von J. v. Karabacek zu PERF nº 637 Anm., 1 Dīnār 14 Qīrāṭ in PERF nº 759 (852 n. Chr.). Hingegen ergibt sich aus PERF nº 684 (IX. Jahrh. n. Chr.) ein Satz von ⅓ Dīnār für das Feddān. Von einer Erhöhung des ḫarāǧ ohne Angabe des Betrags unter Ḥanẓala b. Ṣafwān (737—742 n. Chr.) berichtet *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, II, S. $493_5$.

[5]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $99_{17}$ f.

[6]) PERF nº 794 (868 n. Chr.).

sogar 7 Dīnāre vom Feddān genommen.[1]) Es ist aber nicht zu übersehen, daß derartige Angaben nur relativen Wert besitzen, da sich der Steuersatz naturgemäß nach der Art des angebauten Kulturgewächses sowie der Ertragfähigkeit des Bodens und seiner Bewässerung richtete.[2]) Deshalb sind ja in den Steuerregistern und Flurbüchern die Bodenprodukte und gelegentlich wohl auch zweckdienliche Angaben über andere den Wert des Grundstückes berührende Tatsachen vermerkt worden.[3]) Für die Grundsteuer lassen sich einige Aufschlüsse aus dem Kataster PER Inv. Ar. Pap. 6007 (III Jahrh. d. H., IX. Jahrh. n. Chr.) gewinnen. Es wurden demnach folgende Sätze bezahlt:

| | | | |
|---|---|---|---|
| für 1 | Feddān | Weizen . . . . . | 2⅓ Dīnār |
| „ 1 | „ | Weizen und Flachs . | 4 „ |
| „ 1 | „ | Flachs . . . . . | 12 „ |

J. v. Karabacek hat zu PERF n° 705 (S. 184) die Steuersätze für das Feddān Zuckerrohr erster Ernte mit 5 Dīnār, für den Nachwuchs mit 2 Dīnār 5 Karat angegeben; ich kann diese Angabe zur Zeit nicht nachprüfen, bemerke aber, daß in PERF n° 707, soweit das Stück jetzt erhalten ist, nichts von Zuckerrohrplantagen steht. Boden, der nicht unter Kultur genommen war, war von der Grundsteuer befreit. Das ersehen wir aus dem Staatspachtungsvertrage PERF n° $621_{1-3}$, wo es im Vermerke des Beamten heißt:

1 [ا]رض معطّلة لم تكن من الخراج فدان بدينر
2 [تشف]ما ها وتنّتف حلفاءها وهى λ μ
3 [فدان] ا من ارض فريس

„unkultiviertes Land, das nicht in die Grundsteuer einbezogen ist — Feddān 40 — Dīnār 30
dessen Wasser vertrocknet ist und dessen Schilf ausgerissen ist, es ist dies
Feddān 10 im Distrikte Farīsī“

[1]) *Ibn Ḥauqal*, BGA, II, S. 108.

[2]) Vgl. P. Lond. IV, S. 171, G. Rouillard, a. a. O. S. 89. Über die einzelnen Bodenarten unterrichtet uns *Qalqašandī*, Ṣubḥ al-'Aʿšā, III, S. 450—52 (vgl. F. Wüstenfeld, Die Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arabischen des Abul-'Abbâs Ahmed ben 'Alí el-Calcaschandí AGWG XXV, Göttingen 1879, S. 151—154), *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $100_{27}$ ff., S. de Sacy, Relation de l'Égypte par Abd-Allatif (Paris 1810), S. 698 Anm. 5. Einige der hier genannten Bodensorten sind auch in den Papyri belegt.

[3]) Vgl. oben S. 139 und P. Lond. IV n° 1339 (S. 10 f., Islam II, S. 273), wonach die Spezialisierung, ob es sich um Weingärten oder Ackerfelder handle, bei Anlage der Register zu berücksichtigen ist. Weingärten sind in den Papyri häufig erwähnt. Da *qurṭ* (Trifolium resupinatum L., siehe Aschersonn-Schweinfurth, Illustration de la flore d'Égypte MIE II [1889] S. 63) nach *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $77_{17}$ f., von der Naturalabgabe ausgenommen war, fiel dies für die Steuerbemessung naturgemäß ins

Auch die Grundsteuer wurde gelegentlich in Raten beglichen (vgl. z. B. PERF n° 1075), ein System, das schon für die auch die Grundsteuer (δημόσια γῆς oder δημόσια) umfassende öffentliche in Gold gezahlte Steuer (χρυσικά δημόσια) der byzantinischen und früharabischen Epoche in Anwendung kam. Unter der byzantinischen Herrschaft wurden die χρυσικὰ δημόσια in drei Quoten gezahlt[1]) und dies System ist auch im VII. Jahrh. n. Chr. in Geltung geblieben. Das zeigt PERF n° 570, wo für die dritte Quote dieser Steuerkategorie und anderer Umlagen (ὑπὲρ [χρ]υσικῶν δημοσίων καὶ ἄλλων τρίτης καταβολῆς)[2]) $84^1/_6$ Solidi erlegt werden. In PERF n° 578, einer Steuervorschreibung auf Restzahlungen ὑπὲρ δημοσίου καὶ ἄλλων καταβολῶν der fünfzehnten Indiktion durch Rāšid b. Ḫālid, ist für die Grundsteuer der Grundstücke $^1/_3 + {}^1/_{24}$ Solidus zu entrichten, wovon der Aussteller $^1/_3$ Solidus in drei Ratenzahlungen bereits erhalten hat:[3])

δημο(σία) γῆς κτη(τόρων) νο(μισμάτιον) γ′κ′δ′τρί$^{τ}$(ον)εἰκοσ(τὸν) τ(έταρτον)
ἀφ᾽ (ο)ὗ ἀν(εῖ)λ(ον) δ(ιὰ) γ κ(α)τ(α)βο[λῶ(ν)] νο(μισμάτιον) γ′.

In den Aphroditopapyri ist nur von zwei Quoten (καταβολαί) der χρυσικά δημόσια die Rede, die in vier Raten (ἑξάγιον) bezahlt wird.[4]) Doch zeigt PERF n° 581, daß auch fünf Raten vorkamen: ὑπὲρ ε ἑξαγί[ο](υ) δημ̣ (καὶ) ἄλλον (sic) κανόν(ων). — Um eine solche Steuerquote handelt es sich auch im bilinguen Korra-papyrus PERF n° 593, wo dem griechischen ἐτάγη διὰ σοῦ ἐκ τοῦ εὑρεθέντο κατὰ σοῦ κατὰ παραβολήν[5]) (εταγη δια σου εκ$^{τ}$ ευρ$^{θ}$ κατα σου καταβ̄) in Z. 10 im arabischen Texte (Z. 6)

[عا ]بقا لك من الغرامة مما ادرك عنك من (7) الجباية

„von dem was Dir übrig geblieben ist von der Quote (Repartition)[6]) dessen, was von Dir erlangt wurde von der Steuer". Von einer solchen غَرَامَة ist auch in PAF n° $3_1$, 5 die Rede, wo es sich offenbar ebenfalls um Rückstände der auf die Pagarchie entfallenden Steuerleistung handelt.

Die mit der Grundsteuer verbundene Naturalabgabe (σίτου

Gewicht. So ist in einem Katasterblatte für die Ortschaft Ṭahṭā (P. Berol. 15067), in dem die einzelnen Grundbesitzer mit Angabe des Arreals ihres Saatlandes angeführt werden, jeweils vermerkt, wie viel Feddān der Betreffende mit Klee (قرط) bestellt hat. Ebenso auch in P. Wessely A $114^{r}{}_{6\text{-}8}$.

[1]) Vgl. die in P. Lond. IV, S. XXVII, Anm. 4 erwähnten Papyri.

[2]) Wessely ergänzt (κανόνων), das Original hat ⸗ [χρ]υσικ$^{ῶ}$ δημ̣ ⸗ αλ′λ′γ′ κ_β$^{ολ}$.

[3]) Lesung von C. Wessely. Vgl. hiezu auch PERF n° 586 und C. Wessely, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm Appendix n° 129, S. 135 (41).

[4]) P. Lond. IV, S. 87, 91, n° $1412_{117, 120}$ (699—705 n. Chr.).

[5]) In PERF n° 579 καταπαρ̄ geschrieben.

[6]) Dozy, Supplément, II, S. 209 gibt غرامة durch „Contribution, impôt" wieder, der Sinn ist aber hier enger, das zeigt schon das folgende من الجباية, Beckers Gleichstellung mit ضريبة (ZA XX, S. 78) ist gleichfalls zu allgemein.

ἐμβολή, *ḍarībat aṭ-ṭaʿām*), die in der Regel nach der Ernte erhoben wurde,[1]) soll Anfangs nach *Maqrīzī*[2]) für den Feddān ½ Artabe Weizen und zwei Waiba Gerste oder nach *Balāḏurī*[3]) drei Artaben pro *ǧarīb* betragen haben. Inwieweit dies richtig ist, entzieht sich unserer Beurteilung.[4]) Jedenfalls ergibt sich aus einem Wiener Papyrus des VIII. Jahrhunderts, daß damals als embola 5⅛ Artaben Weizen pro Arure berechnet wurden, während in einem Papyrus aus Aphrodito die embola ½—¼ Artabe für die Arure beträgt.[5]) Eine Steigerung um das Doppelte des bis dahin üblichen erfolgte aber schon unter dem Statthalter und Steuerdirektor Mūsā b. Musʿab (167—168 d. H.).[6]) Über die anderen Steuern lassen sich leider nur ganz allgemeine Angaben gewinnen. Die Weidesteuer, schwankte zwischen 1 und 1½ Dīnār,[7]) da wir aber nicht wissen, ob sie sich nach dem Areal der Weiden oder nach der Kopfzahl des Viehs richtete, ist damit nicht viel gewonnen. Das Gleiche gilt von der Wiesensteuer, unter deren Rubrik in PER Inv. Ar. Pap. 11050r, Beträge von ⅛, 1 und 2 Dīnār für die Steuerpflichtigen eingetragen sind. Die Fischfangsteuer beträgt bald 1 Dīnār[8]) bald — allerdings für mehrere Personen — 57½ Dirham.[9]) Für die *ṣadaqa* gewinnen wir eine Relation durch PERF nº 777 (862 n. Chr.), wo neben 2½ Dīnären Weidesteuer ½ Dīnār *ṣadaqa* berechnet wird. Die Dattelpalmsteuer richtete sich wohl nach der Zahl der Bäume; der höchste Satz, der mir begegnet ist, beträgt $^1/_3 + {}^1/_{24}$ Dīnār,[10]) der niederste $^1/_{12}$ Dīnār.[11]) Die Pacht von Staatsländereien stieg parallel mit der Grundsteuer. Im Jahre 791 n. Chr. zahlte man noch ¾ Dīnār pro Feddān,[12]) zwei Jahre später bereits ein Dīnār zuzüglich der Naturalabgabe,[13]) 795/6 n. Chr. für 20 Feddān 20 Dīnāre und 10 Artaben Korn

[1]) Vgl. PERF nº 625, 638 und C. Wessely, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm S. 213 (119).

[2]) Ḫiṭaṭ, I, S. $77_{17}$.

[3]) Futūḥ, S. $215_1$ (222 ed. Kairo).

[4]) Der überlieferte Satz stimmt auffallend zur Naturalabgabe von 1 Feddān Gerste in PERF nº 638. Vielleicht liegt ein Irrtum des Autors vor. Bei C. Wessely, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm nº $65/_{10}$, S. 211 (117 = Stud. Pal. III nº 507, S. 115, VI.—VII. Jahrh. n. Chr.) werden von jeder halben Arure 4 Artaben Weizen (αϱ' ημισυ γι// δ) für die σιτου ἐμβολ der 10. Indikation erhoben; das ergäbe 8 Artaben für die Arure.

[5]) PERF nº 605 und P. Lond. IV nº $1427_{8-8}$ und S. XXXIX.

[6]) *Ibn Taġrībirdī* (ed. T. G. J. Juynboll) I, S. 447, *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. $308_4$ f., *al-Kindī*, Kitāb al-Wulāt, S. 125.

[7]) P. Berol. 7905 (BAU II nº 6) und PERF nº 777.

[8]) P. Straßbg. W. G. Ar. 1 (294 d. H. 906/7 n. Chr.).

[9]) PER Inv. Chart. Ar. 25711.

[10]) PERF nº 910 r. v.

[11]) PERF nº 813.

[12]) PERF nº 621.

[13]) PERF nº 625 (793/4 n. Chr.).

sowie 3⅓ Artaben Gerste,[1]) abgesehen vom *ḫarāǧ*, 796 n. Chr. für 50 Feddān 50 Dināre sowie 15 Artaben Weizen und für jeden Feddān Gerste ½ Artabe Weizen und $^1/_6$ Artabe Gerste.[2]) 835 n. Chr. werden sporadisch 2 Dināre pro Feddān gefordert.[3]) Im Jahre 842/3 n. Chr. ist die Geldabgabe bereits auf 1½ Dīnār pro Feddān gestiegen,[4]) 885/6 n. Chr. beträgt sie wieder 1⅓ Dīnār,[5]) doch ist im Laufe des 3. Jahrh. d. H. für 3½ Feddān Weizen und Klee der, wie wir gesehen haben (S. 143 Anm. 3) ursprünglich steuerfrei war — $4\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + {}^1/_{16}$ Dīnār berechnet worden.[6]) Im 4. Jahrhundert, das eigentlich aus unserer Darstellung schon ausscheidet, ist dann sogar 2½ Dīnār für den Feddān gefordert worden.[7])

Allerdings hatten auch Pächter von Feldern, die in Privathänden waren und in Emphyteuse vergeben wurden, keinen leichten Stand. Hatten sie doch ⅓, ¼ oder auch die Hälfte der Ernte dem Grundeigentümer abzuliefern und oft auch noch die auf dem Boden lastende Grundsteuer zu bezahlen, falls nicht andere Vereinbarungen getroffen waren. Gelegentlich ist auch nach dem Muster der Pachtungsverträge über Staatsländereien der Pachtzins auf die Entrichtung der Grundsteuer beschränkt geblieben.[8]) Die Steuern wurden in der Regel wohl persönlich entrichtet; für die Kopfsteuer war dieser Modus sogar durch die für die Schutzgenossen demütigende Vorschrift als obligatorisch erklärt.[9]) Doch hat man, wie dies schon unter der byzantinischen Verwaltung üblich war,[10]) vielfach die Zahlung durch Stellvertreter zugelassen.[11])

[1]) PERF n° 626.

[2]) PERF n° 638.

[3]) P. Berol. 15093.

[4]) PER Inv. Ar. Pap. 4565 (PERF n° 637 Anm.).

[5]) PERF n° 835.

[6]) P. Berol. 9188.

[7]) PERF n° 967 (330—34 d. H.). Derselbe Betrag wird übrigens auch in PER Inv. Ar. Pap. 2100 für das Feddān gefordert. — Auch diese Erhöhung geht parallel mit der Naturalabgabe zur Grundsteuer, die unter den Fāṭimiden in Oberägypten auf 3 Artaben Weizen kam, im Jahre 572 d. H. auf 1½ Artaben herabgesetzt, dann aber wieder auf 2 Artaben für den Faddān erhöht wurde. Vgl. *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 101$_{26}$ ff.

[8]) Vgl. *Yaḥyā ibn Ādam*, Kitāb al-ḫarāǧ, S. 123. J. v. Karabacek, Der Papyrusfund von el-Faijûm DAW XXXIII (1883), S. 233, von Tornauw, ZDMG XXXVI (1882), S. 329. PERF n° 695, 795, 817.

[9]) Vgl. J. v. Karabacek, PERF S. 177.

[10]) Vgl. C. Wessely, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm n° 65/$_2$, S. 209 (S. 115, Stud. Pal. III n° 508, S. 115, VI.—VII. Jahrh. n. Chr.), n° 67, S. 217 (S. 123, Stud. Pal. III n° 261, S. 67, VI. Jahrh. n. Chr.), n° 70/$_{12}$, S. 222 (S. 128, Stud. Pal. VIII n° 728, S. 139, VII. Jahrh. n. Chr.), n° 73/$_{12}$, S. 229 (S. 135), weitere Belege S. 230 (136) oben.

[11]) Das wurde dann auch in den Registern vermerkt, z. B. PER Inv. Ar. Pap. 5999$^v$ Z. 44, 49. Die persönliche Einzahlung überwiegt natürlich. So wird in PERF n° 670 eigens vermerkt, daß die Kopfsteuer persönlich entrichtet wurde. Unter dem Siegel steht hier in Z. 10: »Apa Kyr[os] zah[lt] seine K[opfsteuer] per[sönlich]« [بد[فع] [ا]لقبر[ة].

Eine starke Belastung stellten die Sporteln und Nebengebühren sowie die außerordentlichen Umlagen dar. Aus dem schon öfters erwähnten Wiener Papyrus Inv. Ar. Pap. 5999$^{v}$ ersehen wir, daß die Zuschläge im Durchschnitt über 30% des Gesamtsteuerbetrags ausmachen[1]) und aus der Steuerrolle PER Inv. Ar. Pap. 6009 ergibt sich, daß beispielsweise die Quittungsgebühr ganz willkürlich berechnet wird; sind hier doch für denselben Steuerbetrag von 2 Dināren einmal $^1/_2+^1/_3+^1/_{72}$ Dīnār, dann $^1/_2+^1/_8+^1/_{48}$, $^1/_2+^1/_4+^1/_{144}$, $^1/_3+^1/_{24}+^1/_{144}$, $^1/_3+^1/_{12}+^1/_{48}$ und $^1/_2+^1/_{12}+^1/_{48}$ Dīnār in Rechnung gestellt und ähnliche Abweichungen zeigen auch die übrigen Beträge.

All diese Summen müssen an den damaligen Geldverhältnissen gemessen als sehr hoch gelten. Das Prinzip der Ausbeutung, das in ihnen zu Tage tritt, mag aber erst den Grad der Unerträglichkeit erreicht haben, als es mit der ʿAbbāsidenherrschaft üblich wurde, die Steuern nicht direkt zu erheben und die Beträge an die Staatskasse zu leiten, sondern zu verpachten und Ägypten an Prinzen, Generale und Wezīre als Lehen vergeben wird, die es natürlich ebenso wie die Steuerpächter nur mehr zur persönlichen Bereicherung mißbrauchen.[2])

Hiezu kam noch ein anderes. Die Agrarverhältnisse in Ägypten haben seit jeher die Sicherung der Arbeitskräfte für die Ausnützung des Bodens gefordert. Der Bauer war an die Scholle gebunden, soferne er sich nicht zu dem Islām bekannte.[3]) Er durfte ohne Bewilligung des Finanzamtes nicht seinen Wohnsitz verlassen. Besonders scharf hat hier der auch sonst sehr energische Usāma b. Zaid durchgegriffen, den wir schon von der Konskription der Mönche her kennen. Er verordnete, daß die Fremden nicht in den Kirchen, Gasthöfen und an den Gestaden Unterkunft suchen dürften. Offenbar sollte ihre Evidenzhaltung auf diese Weise erleichtert werden. Weiters hatte sich jeder Christ einen Legitimationsschein (منشور) zu verschaffen,[4]) sobald er seine Heimatgemeinde zum Erwerb verlassen wollte. Wurde einer auf dem Marsch oder beim Übersetzen von einem Ort zum andern oder beim Einsteigen in ein Schiff oder beim Aussteigen ohne Paß (*siǧill*) angetroffen, so wurde das Schiff und seine Ladung geplündert und verbrannt. Die Erneuerung eines Passes, dessen Text beschädigt war, kostete 5 Dināre, Verlust desselben oder Betreten eines Ortes ohne Paß 10 Dināre. Dabei war die Beschaffung eines Ausweises mit großem

[ف]؛ [اسه] ر [زية] ج Bei Gewerbetreibenden zahlt der Vorstand der Zunft s. Arch. Orient. V, S. 279. So zahlt auch ʿOmar für sich und seine Gefährten (عمر والشراكة) die Fischfangsteuer in PER Inv. Chart. Ar. 25711.

[1]) Vgl. K. W. Hofmeier, Islam IV (1913), S. 119.

[2]) Vgl. C. H. Becker Beiträge II, S. 137 ff., Islam V (1914), S. 84 ff.

[3]) Vgl. P. Lond. IV, p. XV, P. Heid. III, S. 40.

[4]) Ein Gesuch um Ausstellung eines solchen Legitimationsscheins für 3 Monate an den Emīr von Ǧēme liegt bei A. A. Schiller, Ten Coptic legal texts (New York 1932) nº 3 (S. 34—37) vor.

Zeitverlust verbunden, die Leute hatten oft 2 Monate vor dem Büro zu warten, bis sie den Paß bekamen, so daß Handel und Wandel ins Stocken geriet und die Traubenernte zu Grunde ging. Der Flucht in die Klöster, die unter der byzantinischen Herrschaft wie in der arabischen Zeit oft als letztes Auskunftsmittel übrig blieb, hat Usāma dadurch einen Riegel vorgeschoben, daß die Aufnahme der Flüchtlinge als Mönche untersagt wurde. Die Kontrolle wurde durch die oben S. 128 Anm. 1 geschilderten Maßnahmen gesichert und als bei einer Razzia im Jahre 104 d. H. Mönche ohne Marke gefunden wurden, hat man sie zum Teil geköpft, zum Teil zu Tode gepeitscht.[1]) Trotzdem kam es natürlich oft vor, daß die Bauern alles liegen und stehen ließen, um sich aus ihrer hoffnungslosen Lage zu befreien. Das lehren die Qorraurkunden, die von den *ǧāliya*, den flüchtigen Kolonen reden,[2]) das lehren auch die Berichte der Finanzbeamten. In welch fatale Lage diese kommen konnten, ersehen wir aus einem Brief der Sammlung Erzh. Reiner.[3]) Ein gewisser Georgios hatte seinen Wohnsitz sogar unter Zurücklassung seines ganz erheblichen Viehstandes verlassen und war ausgewandert. Der zur Erhebung des Tatbestandes beorderte Beamte fragt nun bei seinem Vorgesetzten an, was mit den Tieren zu geschehen habe und fügt hinzu, er habe niemanden vom Dienstpersonal vorgefunden, auch in der Wohnung des Betreffenden nichts gefunden! Wir dürfen uns nicht wundern, daß es soweit kam, wenn wir hören, wie als Schlagwort der Finanzpolitik unter ʿAbd el-Malik b. Rifāʿa (96—99 H. = 714—17 n. Chr.) gegolten hatte die Kuh zu melken bis die Milch zu Ende ist und das Blut bis auf den letzten Tropfen abzuzapfen![4])

Bei einer Politik rücksichtsloser Ausbeutung, die in Ägypten leider nur allzuselten durch Mäßigung und kluge wirtschaftliche Maßnahmen unterbrochen war, mußte es mit dem Steuerertrag des Landes unaufhaltsam bergabgehen. Während unter dem Muqauqis — also unmittelbar vor der arabischen Eroberung — der Steuerertrag noch 20,000.000 Dīnār be-

[1]) *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, II, S. 492$_{38}$ f., 493$_{1}$ f. *Severus b. al-Moqaffaʿ*, Hist. Patriarch. Alexandr. I, S. 151 f.

[2]) Vgl. C. H. Becker, P. Heid. III, S. 20, 40 und n$^{a}$ 12, Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk, Islam II, S. 368 f., Papyrusstudien ZA XXII (1908), S. 139—141, PAF n$^{o}$ XIV (ZA XX, 1906, S. 96 f.), NPAF n$^{o}$ V (Islam II, S. 257 f.), X (ebd. S. 263); H. I. Bell, The Aphrodito Papyri JHS XXVIII (1908), S. 107 f., 111, P. Lond. IV n$^{o}$ 1333 (Islam II, S. 269 f.) 1343 (ibd. II, S. 274 f.) 1344 (ibd. II, S. 275 f.), PERF n$^{o}$ 562 [περὶ τῶν φυγόντων τῆς παγαρχ(ίας)].

[3]) PERF n$^{o}$ 600$_{4}$ ff. [فاني] (5) أخبرك امتع الله بك انّه لمّا بلغنا ان جرجه جلاء فدخلنا (6) ///// فى قريته احد ///// اعن دوابّه فوجدنا له اثنين وستين وماية ه[سانية] (7) واثنين وستّين خ[اروف] ومن البقر خمسة (و) عشرين بين صغير وكبير (8) وسبعة من البراذين (9) وثلثة اجال و بكرا وخمسة احور sic بين صغير وكبير وانّا نختبرك (10) انّا لم نجد (Pap. نجد) احد من اجراء فى منزله شاى (Pap. نجد) فى الدوابّ ولم نجد (11) فى الدوابّ برايك الينا فاكتب رايك فى ذلك فرأ.

[4]) *Ibn Taġrībirdī*, Nuǧūm az-Zāhira I (Cairo 1929), S. 231.

trug, erhob ʿAmr b. al-ʿĀṣ, der Eroberer Ägyptens nur 12,000.000 Dīnār, ʿAbdallāh b. Saʿd der Finanzlandesdirektor des Kalifen ʿOṯmān (645—656 n. Chr.) 14,000.000,[1]) Usāma b. Zaid unter dem 'Omayyaden Sulaimān (abgesetzt 717 n. Chr.) wieder 12,000.000.[2]) Dann geht es aber rasch bergab. Unter ʿUbaid Allāh b. al-Ḥabḥāb (720—734 n. Chr.) sind es 4,000.000,[3]) in der ʿAbbasīdenzeit bei höchstem Nilstande (17 Ellen 10 Finger) 4,257.000,[4]) unter Aḥmad b. Ṭūlūn († 884 n. Chr.) nach großzügig durchgeführtem Wiederaufbau der Wirtschaft 4,300.000, unter seinem Sohne Ḫumārawaih († 895 n. Chr.) 4,000.000, unter dem Iḫšīdiden Abū Bakr Muḥammad b. Tuġğ († 946 n. Chr.) 2,000.000, am Beginne der Fāṭimidenepoche (358 d. H. = 969 n. Chr.) 3,400.000 oder 3,200.000.[5]) Doch bedeutete nur die Amtszeit des Wezīrs al-Afḍal b. Amīr al-Ğuyūš (1094—1121 n. Chr.) für diesen Abschnitt der Geschichte Ägyptens einen Höhepunkt — er erhob 5,000.000 Dīnār —, dem fast unmittelbar ein starkes Absinken folgt und im Jahre 540 d. H. (1145/6 n. Chr.) ist bereits wieder der Tiefstand von 1,200.000 Dīnār erreicht.[6])

Der Speicher, mit dem der Eroberer Ägyptens die koptische Bevölkerung verglichen hatte,[7]) der man nach Bedarf viel oder wenig aufbürden konnte, war nun erschöpft und erst das XIX. Jahrhundert hat dem Lande neuen Aufschwung und Gedeihen gebracht.

## NACHTRAG.

Nach Abschluß der Korrektur sendet mir H. I. Bell einige Verbesserungen zu PERF nº 586 (Archiv Orientální V, 1933, S. 282), die ich hier mit herzlichem Danke an Bell nachtrage:

S. 282 Z. 16 lies μέρου(ς) statt μερ(ισμ)οῦ,
18 „ θεμ(ατισμοῦ) statt θέμ(ατος),
19 „ Μαχα(ρίου) statt Μαχ(αρίου) τ(οῦ),
20 „ vielleicht μό(να) statt οὕτω(ς),
24 „ „Quote" statt „Repartition",
26 „ „Steuervorschreibung" statt „Auflage".

Zu Archiv Orientální VI (1934), S. 144 teilt mir Bell außer der Lesung von PERF n° 593 mit, daß unter καταβολή die Zahlung der Steuerquote von seiten der Lokalbehörde an den Staatsschatz in der Hauptstadt (Fosṭāṭ), ἐξάγιον die lokale Steuereintreibung zu verstehen sei. Die halbjährige καταβολή wurde zweimal jährlich eingefordert; die Lokalbeamten zogen viermal — oder nach Bedarf auch öfters — die Steuerleistungen von den Steuerträgern ein, die Zahl der καταβολαί ist also zu Zeiten verschieden.

---

[1]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 161₃ ff.
[2]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 99₈.
[3]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 99₆.
[4]) *Ibn Ḥauqal*, BGA, II, S. 89₁-₃. So konnte Mūsā b. ʿĪsā al-Hāšimī (abgesetzt 792 n. Chr.) als Reinertrag 2,180.000 Dīnār nach Baġdād abführen, also um 543.839 Dīnār weniger als ʿUbaid Allāh nach Damaskus überwies.
[5]) So *Ibn Ḥauqal*, BGA, II, S. 108. 3,400.000 auch *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 82₂₆.
[6]) *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 99 f.
[7]) *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, S. 154, *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 168₁₅ ff.

# ZUM PROBLEM: ISLAM UND PARSISMUS.[1])

Von

*S. P. Osztern.*

Die Auswirkungen der altpersischen Religion — gleichviel ob auf dem Boden der absterbenden Antike, oder auf dem des mit jugendlicher Lebenskraft emporsteigenden Islams — sind im Synkretismus der beiden vorerst noch zu geringem Teile an den Tag gefördert worden. Zu einer systematischen Behandlung der unleugbaren Tatsache: der Verschmelzung islamischer Religiösität mit avestischen Überlieferungen, sind von J. Goldziher bereits fruchtbare Anregungen gegeben worden.[2]) Diese haben eher die Epochen der bereits ausgebildeten mohammedanischen Lehre, der klassischen Zeit des islamischen Traditionalismus ins Auge gefaßt, in dem sich die im Islam jahrhundertelang verlaufenden persischen Neben- und Unterströme deutlich genug erkennen ließen. Im Folgenden aber sollen die Anfangszeiten des Islams zum Gegenstand einer vergleichenden Betrachtung gemacht werden. Wir wollen vorderhand auf den Korân selbst eingehen, um auf dessen Bestandteile hinzuweisen, in denen leisere oder stärkere Fortwirkungen des Parsismus zu erblicken wären. Die Schlüsse, die hier aus den Parallelen gezogen werden könnten, beanspruchen eben nur den Wert bloßer Vermutungen; es soll ihnen einstweilen nicht der Wert klarer Erkenntnisse beigemessen werden. Die vergleichende Untersuchung, die die Gewinnung genetischer Zusammenhänge anstrebt, sieht sich Schwierigkeiten gegenübergestellt, die zu beheben wir nicht einmal versuchen wollen und die auch weiterhin bestehen bleiben. Es ist zuvörderst die Frage der sehr problematischen Entstehungszeit der meisten uns zugänglich gewordenen parsischen Schriften. Es ist die sich zwangsläufig aufdrängende Frage, ob der Korân aus dem Parsismus, oder ob nicht vielmehr die parsischen Überlieferungen aus dem Korân entlehnt haben. Denn, daß die Entstehung einzelner Koránstücke der Abfassung gewisser parsischer Schriften ebensowenig mit voller Bestimmtheit vorausgesetzt werden könne, wie daß — umgekehrt — Stücke der parsischen Überlieferung sich nicht mit voller Sicherheit in postkoranische Epochen verlegen lassen,

[1]) Aus einem Vortrag, gehalten in der III. Sektion (Vorder- und Mittelasien) des XVIII. Intern. Orientalistenkongresses in Leiden (7. bis 12. Sept. 1931).

[2]) Islamisme et Parsisme, Ier Congrès de l'Histoire des Religions 1901. (Die Parallelen, auf die Ignatz Goldziher bereits Bezug genommen hat, sind hier nicht mit aufgenommen worden.)

das wird jeder Kenner dieser zur Vergleichung wie von selber sich anbietenden Materie ohne weiteres zugeben. Und hat es, in der Tat, oft den Anschein, als ob der Parsismus auf den Islam und nicht der Islam auf den Parsismus zurückgegriffen hätte, so bleibt außerdem die weitere Schwierigkeit, daß es oft nachgerade aussichtslos erscheint, in beiden zwischen älteren und jüngeren Stücken die richtige Scheidelinie zu ziehen. Steckt doch die Korânkritik — die über eine Scheidung von mekkanischen und medinensischen Partien noch kaum hinauskam — nach vielen Richtungen hin noch immer in den Kinderschuhen, und harren die avestischen Schriften noch immer der Bearbeitung, die ihre kritische Sichtung vornehmen wird . . . Die einzige feste Stütze, die sich für die vergleichende Behandlung bietet, ist die unbestreitbare Tatsache, daß die Eschatologie des Koráns mit voller Bestimmtheit als Entlehnung aus dem Parsismus angesehen werden muß. Darüber hinaus jedoch kann über eine Priorität gewisser Elemente hier oder dort nichts Bestimmtes gesagt werden. Man kann es einstweilen bloß dabei bewenden lassen, daß wir — um mit Jackson zu sprechen — es im großen und ganzen mit sehr alten Überlieferungen zu tun haben, es mithin darauf beruhen lassen, daß die parsischen Überlieferungen — summarisch genommen — älter als der Korân seien. Der Unsicherheit in der Frage der Entstehungszeit voll bewußt, meinen wir trotzdem keine überflüssige Arbeit zu leisten, wenn wir Parsisches, das im Korân versteckt oder offen vorliegt, aus letzterem herauszuarbeiten bestrebt sind. Was sich davon nach den Ergebnissen künftiger Forschung nicht als parsisches Gut, sondern als islamisches erweisen mag, soll sodann gewiß der Überlegenheit des Gebenden zugeschrieben werden, der dem Empfangenden typische Züge aufzuprägen gewußt hatte. Bis über die Zugehörigkeit der sich bietenden Parallelen mit exakter Gewißheit entschieden wird, kann auch das bloße Vorführen dieser Parallelen, ja deren bloße Registrierung nur von Nutzen sein, da man nur durch deren je größere Fülle hindurch zu den gesuchten Zusammenhängen umso sicherer vordringen kann.

So wie sich der Ur-Islam — soweit der Korân in Betracht kommt — in der recht gemischten Atmosphäre, in der der Islam entstanden ist, von aller sonstigen Religion abzuheben beginnt, entwickelt er einen Gegensatz gegen Judentum und Christentum, mit denen er in einem ziemlich harten Streit steht. In der Stellung zum Parsismus aber ist im Korân durchaus kein Zwiespalt zum Ausdruck gebracht. Es kann daran gedacht werden, ob nicht eine Polemik auch gegen ihn, oder Anspielungen auf seine Lehren, von den Korânredaktionen eines Zeitalters, das gegen ihn scharf Stellung nahm, aus dem geheiligten Text getilgt worden seien. Leise und fast unmerklich wird der besonderen religiösen Gemeinschaft der مَجُوس als Anhänger einer spezifischen, und zwar als monotheistisch gefaßten Religion bloß Erwähnung getan, (Sure XXII, 17), wobei dem

Verfasser der bezüglichen Koránstelle[1]) — ob es der Prophet oder ein Interpolator gewesen, ist uns irrelevant — gewiß die historische, mit festen Ordnungen ausgestattete religiöse Gemeinschaft der Perser, wenn nicht der Sassanidenstaat selber samt seiner Staatsreligion vorgeschwebt haben mochte. Von einem Hinweis auf den parsischen Kult, von einer Aneignung oder Bekämpfung parsischer Lehren ist dem Korân durchaus nichts zu entnehmen. Wie sich der Begründer des Islams zu den Parsen gestellt haben mochte — im Konflikt der persisch-oströmischen Gegensätze, zieht es ihn allerdings zu den christlichen Byzantinern hin (s. Römersure!) — bleibt vielleicht für immer ein Geheimnis. Wir können es jedoch, wenn auch nicht als hinreichend aufgeklärt, so doch immerhin als historisch stichhaltig gelten lassen, daß: 1. das Geburtsland des Islams lange vor Mohammed sich im Bannkreis des Parsismus befunden hat, 2. daß es in Arabien von jeher Niederlassungen und Kultstätten der Perser gegeben hat, 3. daß der Sassanidenstaat hier politische Beziehungen unterhalten und folglich auch religiöse Propaganda betrieben hatte, 4. daß der Sassanidenstaat dem Begründer des Islams nicht nur im Gesichtskreis gelegen, sondern dieser ihn scharf ins Auge gefaßt haben mußte, 5. daß Mohammed und seine arabischen Zeitgenossen zu Persern Beziehungen unterhalten und deren Dienste sich und seiner Sache nutzbar zu machen gewußt hatten . . . Sieht's aber im Korân trotzdem so aus, als würde Mohammed mit den Maǧûs, die bloß wie im vorbeigehen gestreift, und als würde er mit ihren Lehren, die im Korân völlig abgestreift werden, nichts besonderes zu tun haben; so wird man schon in Anbetracht der historischen Tatsachen zur Annahme gedrängt, daß in der koranischen Verkündung Einflüsse und Einwirkungen auch vom Parsismus her am Werke sein mußten. Die reichen historischen Belege, welche die monumentalen Annali dell' Islam Leone Caetani's,[2]) so für die arabische Heidenzeit, wie für den Frühislam liefern, und die bisher unbeachtet blieben, werden jeden Einsichtigen gewiß davon abhalten, aus dem Fehlen jedes näheren Eingehens im Korân auf die *Maǧûs* und ihre Lehren, übereilt auf eine

[1]) Sure II, und V, 73 werden die Maǧus **nicht** erwähnt. In XXII, 17 werden sie von den Polytheisten المشركون scharf geschieden um sie samt dem sonstigen „Büchervolk" أهل الكتاب als Monotheisten gelten zu lassen. Daß XXII, 17 ursprünglich medinensisch gewesen sei (Nöldeke-Schwally I, 214 oben), ist für die hier folgenden Ausführungen irrelevant. Die Beziehung der angeführten Koránstellen zu der Rechtsstellung der Perser (Bezahlung der Ǧizjah) bleibe hier unberührt.

[2]) Man vergleiche die sehr genauen und verläßlichen Register der ersten Foliobände unter „**Persia**" und „Persiani". Die ausführlichen Behandlungen können so in aller Kürze leicht übersichtlich nachgeschlagen werden. — Die bekanntesten Korânbelege sind die Römersure (Korân XXX), die belustigenden Geschichten aus Persien (Korân XXXI, 5.), und der um Medina gezogene Graben (vgl. die Kommentare zu Sure XXXIII, 13).

Unkenntnis derselben zu schließen. Wir wollen nun sehen, wie mutmaßliche parsische Einflüsse, wenn diese auch im Vergleich zum Vorwalten jüdischer und christlicher Beziehungen verblassen, im Strom der koranischen Beredsamkeit deutlich genug mit zur Geltung kommen.

* * *

Wollte man eine Reihe von Parallelen überall da ins Auge fassen, wo koranische Begriffe und parsische Vorstellungen zusammentreffen, so ließen sich diese schon dort wahrnehmen, wo die Zentralideen der beiden Offenbarungen, des Zoroastrismus und des Islams — als Grundtatsachen übrigens fast aller Religionen — eine allzu bequeme Handhabe zur Vergleichung bieten (Hinaushebung eines Auserwählten zum Gesandten Gottes, die göttliche Mittelsperson — Gabriel, Sraoša — Zwiegespräche[1]) zwischen ihnen, Betonung des reingeistigen Gottes als Weisheit, Wissen, Licht, Quelle allen Lichtes, Wahrheit, die aus ihm ausströmende Denkart: vohûmano, Logos). Oder es könnte von einigen verfänglichen Korânstellen gesprochen werden, die leicht dazu verlocken, daß in sie Anspielungen auf den Feuerkult der Parsen und ihre dualistische Welt hineininterpretiert werden. (Sure XX, 8/10, vergl. XXVII, 7/8 und XXVIII, 29; Sure XVI, 53.) Es wäre gewiß nur eitle Anmaßung, wollte sich jemand schon bei diesen Dingen auf die Annahme einer Entlehnung versteifen. Es bleibe dahingestellt, inwieweit schwache Anklänge in der jüngeren Religion ernstere Annäherungen an Dinge gestatten, die als Hauptstücke in der älteren vorliegen. Mit mehr Recht jedoch als bei solchen verschleierten Anklängen an die Zentralmomente des Parsismus, könnte von deutlicher vorliegenden Entlehnungen gesprochen werden, die mitunter frappierende Analogien der besonderen Ausdrucksweise oder Berührungen in Einzelheiten die Voraussetzung eines tiefergehenden, oder gar eines genetischen Zusammenhanges schwer von der Hand weisen lassen.

Hier wäre zunächst die koranische Bezeichnung der Offenbarung als einer „schönen" الحسنى,[2]) die eine Gebundenheit an die stereotype Redewendung in der parsischen Überlieferung, mithin eine literarische Abhängigkeit vermuten läßt. Fast ebenso häufig wie im Korân werden auch in avestischen Schriften die göttlichen Mitteilungen, und wird das gött-

[1]) Man vergleiche den Konversationsstil mancher Korânstücke — Gott oder Gabriel spricht mit Mohammed — mit manchen parsischen Traditionen in Gesprächsform in den Gâtha's oder im Vendidad (z. B. die Gâtha Uštavaiti bzw. Fargard II). Unter den heiligen Schriften des Parsismus befand sich ein dem Vendidad gleiches Werk, das von Anfang bis zu Ende in solchen Zwiegesprächen (paitiparšto-sravanhem) gehalten war; vgl. Haug Essays 142, 160.

[2]) [Vgl. auch Sure VII, 142, oder XXXIX, 56.]

liche Gesetz als „gutes" (schönes) Gesetz, und ebenso die Religion der Mazdayaçna's als eine „gute" (schöne) zur Annahme empfohlen.[1])

Und gleichwie die Annahme der neuen Heilslehre durch den Glauben bedingt ist, so ist im Korân seinerseits der Glaube selber — der allgemein-orientalischen Auffassung gemäß immer als eine Gnosis begriffen — im Wissen begründet. Die Gläubigen selber bilden als „Wissende" eine Elite von „Verständigen", der eine Überzahl jener Verstockten gegenübersteht, die als die „Blinden, Tauben und Stummen" des Avesta erkannt zu haben der Forschung bereits gelungen ist.[2]) Im koranischen „Wissen" mag gewiß das Fortwirken eines gnostischen Guts erblickt werden. Können doch Anklänge an gnostische Vorstellungen auch dem Korân entnommen werden,[3]) wie ja das koranische „Wissen" auch etwa an die philosophierende Fassung des Glaubens in der Art der Clementinen angelehnt werden kann.[4]) Parsisches mit Gnostischem pflegt auch sonst, nachgerade untrennbar zusammengehörend, nahe aneinander zu liegen und ersteres durch letzteres hindurch — mithin auf indirektem Wege[5]) — lebhaft fortzuwirken. Manche Korânstellen gestatten dennoch die Annahme, daß solche Bestandteile auf keine Provenienz aus den gnostischen Berührungen beschränkt sein müssen. Man muß nicht auf das Medium gnostischer Entlehnung zurückgreifen. Es ist z. B. zu beachten, daß die eben erwähnte Bezeichnung „Stumme, Blinde etc." mit derselben Häufigkeit, wie im Korân, wohl in den avestischen Schriften anzutreffen ist, während sie sich den Überlieferungen der Gnosis kaum irgend übertragen hat. Da liegt die Vermutung nahe, daß solcherart die „Wissenden" im Korân, gleichwie seine „Tauben etc." ihren Weg zu ihm nicht erst auf dem Umwege der Gnostiker genommen haben mußten. Ebenso darf auch daran gedacht werden, ob die damit enge genug zusammenhängende Bezeichnung des vorislamischen Zustandes der Araber als einer Geistesverfassung der „Unwissenheit" الجاهلية dem Korân nicht erst aus gnostisch angehauchten Kreisen, sondern unmittelbar aus der Quelle zugeflossen sei, in der Begriffe wie: Wissen, Unwissenheit, Vernunft und Verstocktheit in einer ungleich deutlicheren Klarheit und Ausgeprägtheit entgegentreten. Denn, während der Begriff des Glaubens bei den Gnostikern aller couleurs in denjenigen des Wissens in mystischer Verschwommenheit überall, sozusagen, bloß hinüberschillert, ist die Lehre, die sich im Parsismus darbietet, immer ein ausgesprochenes Wissen — Thista — ein klares, ein positives Wissen, das

[1]) In den Gâtha's Uštav. Yaç. XLIV: 10. Vohu Khsatrem Yaç. LI, 17. Fravard. Jašt 94. Bundahišn XXVIII, 12 etc.
[2]) Goldziher ebda.
[3]) Tor Andrae, Die Person Muhammeds 292 ff (Arch. d'Etudes Orientales vol. 16).
[4]) Al. Sprenger, Leben u. Lehre Mohammeds I 20 ff.
[5]) Tor Andrae 324.

die „gute" Religion begleitet, und von dem schon in den Gâtha's betont wird, daß es sich — gleichwie die Predigt Mohammeds — bloß an die „Einsichtigen" richtet.[1]) Die im Korân fast bis zum Überdruß immer von neuem einsetzende Forderung des Glaubens an die prophetische Sendung will — ganz wie in den avestischen Schriften — nur unter Verständigen unbedingte Anhänger finden. Hauptsache, an der es Ahuramazda — soweit die Menschen in Betracht kommen — vor allem liegt, ist, daß sie ihn recht gut verstehen, da sich für die Menschen nur auf dem Wege richtigen Verstehens der Weg zu ihm eröffnet. Die Verkündung der Lehre, offensichtlich mit einer inneren Begrenzung durchgeführt, erfolgt, indem im Avesta die Offenbarungen — ganz wie im Korân — zur Annahme empfohlen werden für „diejenigen, die da verstehen".[2]) Mohammed spricht wohl von seinen Anhängern als von den Armen (oder Schwachen) Allah's[3]) — den πτωχοι θεοῦ der Evangelien —. Aber wie die avestischen Offenbarungen, so wenden sich auch die koranischen bei weitem nicht an die Armen im Geiste. Und das ist auch garnicht anders möglich in der Verkündung von Lehren, in denen — im Korân ebenso wie im Avesta — Unwissende und Ungläubige „als sittlich minderwertige Wesen so gut wie synonym sind",[4]) weil eben hier wie dort Glauben und Wissen, nie auseinanderfallen.

Das Wissen als ein wichtiger Charakterzug der Gläubigen ist auch in der Gottesidee in vollster Wirkung. Allah ist ein „Wissender", sein Allwissen geht mit der Entfaltung seiner Allmacht im Naturgeschehen Hand in Hand, und bei dem verweilt der Korân in Bewunderung der Naturvorgänge mit besonderer Eindringlichkeit. Das große Problem der Naturerscheinungen mag gewiß innerhalb einer jeden Religion zu liegen kommen. Aber diese Wendung des Koráns zur Natur zeigt mit dem ebenso häufigen Eingehen in die Naturerscheinungen in den parsischen Schriften oft Übereinstimmungen, die bei dem ähnlich starken Zug zum Kosmischen, die unbefangene Betrachtung wie identisch anmuten. Der prominent naturalistische Charakter des Avesta mag zur Annahme führen, daß da an eine Anlehnung an avestische Dinge gedacht werden kann. Mit einer Begeisterung, die in der Verherrlichung der schöpferischen Kraft Ahuramazdas sich nicht genug tun kann, wird da nur allzuoft auf dieselben Naturvorgänge hingewiesen, die — ganz wie im Korân — als ebenso viele „Beweise" der göttlichen Weisheit, ihrer

---

[1]) S. auch Moulton, Early Zoroastrianism, Hibbert Lectures (1913) 118 ff.

[2]) Moulton (137 ff.) zu hûdanho u. duždanho. An einer Stelle des Dâdistâni Dînik gilt die „reine Religion" als „das beste allen Wissens" LXXII, 9 oben. Hohe Einschätzung des Wissens im Gegensatz zur Geringschätzung des Nichtwissens z. B. im Dîn. Main. Chîr LVIII, 7.

[3]) Sure XXXV, 16 (vgl. XXXIV, 30—32).

[4]) Tor Andrae 211.

Kraft und Wirkung sich geltend machen, wobei Korân und parsische Texte viel Übereinstimmendes bieten, das ganz entschieden einer bloßen Zufälligkeit in der Behandlung des Gegenstandes oder des Ausdruckes zuzuschreiben, nur dem Bedürfnis einer allen Annahmen einer Entlehnung abholden Negation entsprechen mag.[1])

Auch das Weltgeschehen als menschliche Leistung, so wie es der Ausgestaltung eines Gottesreiches zustrebt, findet im Korân einen Ausdruck, der den Einfluß avestischer Vorstellungen deutlich genug bekundet. Die Lehre Mohammeds bezweckt gewiß eine Durchdringung der arabischen Verhältnisse mit einem neuen Geist. Es geht da um eine neue Welt und es wird auch auf eine Sinnesänderung hingewirkt. Dies mag der neutestamentlichen Parallele entsprechen. Die Überzeugung jedoch, daß die Betätigung des Glaubens, daß die Hingebung an seine Forderungen ausgesprochenerweise eine Fortbewegung, eine Weiterentwicklung in der Ordnung der Dinge in sich faßt — eine sehr bedeutsame und sehr auffallende Wendung im Korân — gewinnt erst aus der Verknüpfung mit dem Parsismus ihr rechtes Licht.[2]) Denn in der zarathustrischen Lehre ist es die entschiedene Fortschrittsfreudigkeit, die in den Mazdayaçna's gegenüber den Widerständen der feindlichen Gewalten den Mut zur Arbeit und zur Ausdauer aufrecht erhält. Alle Hoffnung geht hier auf eine fortlaufende Besserung im Lauf der Zeiten, bei der das Gute im steten Aufstieg begriffen ist. Die Eröffnung solcher Aussicht aber bildet einen Hauptpunkt und beherrscht nachgerade die ganze zarathustrische Verkündung, in der nicht Ruhe und nicht Ergebung in die Gewalt des Schicksals, nicht Resignation und passive Hingabe an das Herankommen der Dinge, sondern Bewegung, Entwicklung, und das trotz aller Hemmungen unverdrossene Vorwärts eindringlich und hochgepriesen wird. Fortschritt ist da das Verlangen, das zuförderst Ahuramazda selber innewohnt. „Unbegrenzter", „uneingeschränkter" wird der Fortschritt der Geschöpfe bezeichnet. Häufig sind die Stellen, an denen er als die Bestimmung, als Lebenszweck der Geschöpfe nahegelegt wird. Ein gutes Regime wird umso höher eingeschätzt, je mehr es — auch in sakramentalen Dingen freilich — auf Fortschritt achtet. Solche Fortschrittsfreudigkeit offenbart sich im Korân keineswegs in einer Betonung durchgängiger Allgemeinheit, wie sie sich im Parsismus geltend macht. So einzig in ihrer Art die wenigen bezüglichen Äußerungen im Korân dastehen, und so flüchtig der Begriff in ihnen bloß gestreift wird, so sind diese eigenartigen Koránstellen, an dasselbe den Parsismus durchgängig beherrschende Moment gemahnend, deutlich genug, um gleichsam wie ein Niederschlag der parsischen Idee, gleich auf den ersten Blick, unmittel-

[1]) Vgl. Gâtha Uštav. (Yaç. XLIV) 3—5; Dîn. Main. Chîr. LVII, 11, 12, 14, 17 etc.

[2]) Sûre LXXIV, 40, XV, 24, sodann auch LXXV, 13.

bar auf den dahintenstehenden avestischen Ideenkreis[1]) zurückbezogen zu werden, dessen ethische Forderung sie ursprünglich durchwogt hatte. Mit avestischen Tendenzen vorwärtsdrängender Lebensbejahung ist u. E. auch das Gegenwirken gegen alle Askese, gegen alles Weltflüchtige, gegen alle Abtötung der Gattungsinstinkte, so wie dies sich im energischen Protest des Koråns gegen die Ehelosigkeit und das Mönchtum ausspricht, von der Forschung bereits in unmittelbare Beziehung gebracht worden.[2]) Aber auch das avestische Streben, möglichst viel Kultur — vornehmlich Agrikultur — zu schaffen, hat im Korân einen Widerhall gefunden. Kulturarbeit in dem Sinne, wie sie in allen ihren Verzweigungen der avestischen Religion eingefügt ist, wird im Korân zwar nicht unmittelbar angepriesen, und wohl nicht ausgesprochenerweise auf den Rang guter Werke erhoben.[3]) Die avestische Freude an ihrem Erstarken aber dürfte im Korân an jenem Mißfallen nachempfunden werden, das sich gegen alle diejenigen richtet, die ihrem Gedeihen Widerstand entgegensetzen, und durch deren subversives Verhalten alles Streben nach Gedeihen in der Welt gelähmt wird. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir in dem stets dem Verderben hienieden anhangenden Streben, wenn wir in den mufsidûn des Koråns, die ein verwerfliches Tun und Lassen an den Tag legen und Böses anstiften, „nachdem die Erde in Ordnung gekommen",[4]) das kulturfeindliche Gebahren, das allem sozialen Wohl entgegenwirkende destruktive Verhalten der aus dem Parsismus her wohlbekannten „Zerstörer" wiederzuerkennen meinen.[5]) In diesem Zusammenhange ist man geneigt, in einem weiteren Moment, in dem sich die ursprünglich realistische Art des Islams im Korân äußert, seiner Freude nämlich an der Spannung des Lebens durch Besitz und Reichtum, die durch den Antrieb zum Handelsgewinn[6]) noch eine Steigerung erfahren soll, das Mitschwingen derselben avestischen Vorbildlichkeit zu vernehmen. Es wird dem Besitz „der Armen Allah's" an irdischen Gütern im Korân derselbe Wert beigelegt, der in der zarathustrischen Überlieferung — schon in den Gâtha's — jedem in die Augen fällt. Hier wie dort ein starkes Hervortreten des wirtschaftlichen Moments; hier

[1]) Vgl. z. B. Zamiad Jašt XXXV, 19, 2, 10—11 und 15, 89 etc.

[2]) Vendidad IV, 47. Moulton 147. Darmsteter, Sacred Books of the East IV, 46; Söderblom in Hastings Encyclop. of Religion and Ethics II, 105. Jackson (Grundr.) 679. Goldziher, Vorlesungen 121, 1.

[3]) Ackerland, Herden werden allerdings öfters erwähnt; vgl. Sûre III, 12, 113.

[4]) Sûre VII, 45, 72 ff. (vgl. II, 201, 252, V, 37, 69 etc.

[5]) Vgl. Haug, Essays 291 u. 293, über die gegen das Eigentum der Mazdayaçna's gerichteten Anfälle der Deva-Anbeter. Vgl. damit Korân XXII, 41. S. besonders Jaç XII, 2—3, und in den späteren Texten sehr häufig.

[6]) Z. B. Sûre XVII, 13 (vgl. II, 194). Daß der Korân mit dem Handel entnommenen Ausdrucksweisen stark durchsetzt ist, ist besonders seit den Ausführungen Torreys jedem bekannt.

wie dort ist dessen Kreis in den des religiösen Verhaltens gezogen. Auch diesbezüglich darf ein Zurückgreifen auf avestische Religion angenommen werden, auf jene Religion, in der „Kultur nicht nur um der Arbeit und des Kampfes, sondern um des Reichtums und des Besitzes willen gepriesen wird".[1])

Und wie das ganze Kulturgeschehen im Zoroasthrismus im Sinne des „Lichts", im Sinne der Wahrheit erfolgt, so erscheinen andererseits die koranischen Begriffe, wie „Wahrheit", „Lüge", mitunter in einer Beleuchtung, in der ein inniges Verhältnis mit der parsischen Denkweise sich schwer von der Hand weisen läßt. Wie die Bedeutung der Wahrheit im Zoroasthrismus aufs äußerste gesteigert wird, so wird da mit allergrößter Nachdrücklichkeit auf die Sündhaftigkeit der „Lüge" hingewiesen, in der das Walten feindlicher Mächte (Añgra — Mainyu, Devas) zur Empfindung kommt. „Lüge" erweist sich als eine beengende, erniedrigende Kraft, auf die alles Böse in aller seiner Mannigfaltigkeit als auf seinen eigentlichen Kern zurückgeht. Und da ist es eben diese Mannigfaltigkeit, die uns in den avestischen Überlieferungen, ebenso wie im Korân so eigenartig anmutet. Im Parsismus erscheint in der Lüge — der Druǧ, dem Gegensatz von Ašа — alles Böse nachgerade konzentriert. Von den Worten „Lüge", „Lügner", die sich da in unablässiger Bewegung befinden und in verschiedene Begriffskreise hineinreichen, wird aber auch im sonstigen Sinne ausgiebiger Gebrauch gemacht (als Bezeichnung für Götzen und Götzenkult,[2]) für alles, was den Forderungen der Triade *hûmata, hûchta, hrwasta* zuwiderläuft, für Haeresie, für Vergehen gegen die königliche Autorität, für Ungläubige, für Feinde des Reichs, für Rebellen etc.)[3]) Wendet man sich nun dem Korân zu, so ist da zu sehen, wie unter dessen Begriff der Lüge, das Böse mitunter in allen seinen Beziehungen, fast wie subsumiert erscheint, wie ihm — in weiterer Fassung — Vieles und Manches, gleichsam wie das Allgemeine, das in Einzeldingen enthalten ist, anhaftet. Als ob auch diesem koranischen Begriff derselbe Charakter weit ausholender Verallgemeinung, so wie er uns vom Parsismus her bekannt ist, aufgeprägt worden wäre. Denn auch im Korân ist Lüge nicht bloß der schroffe und bleibende Gegensatz vom Wahren im geläufigen Sinne. Freilich, wird die Vermeidung lügnerischer Rede in der geläufigen alltäglichen Beziehung im Korân, in Beanstandung alles Lügenhaften, gefordert.[4]) Lüge hat aber im Korân eine Beziehung auch zu anderen Dingen. Im bloßen Begriff „Lüge" ist auch die durch den Unglauben erzeugte Sündhaftigkeit zur Empfindung gebracht (die Widerspenstigen, die die Sendung des Prophe-

[1]) Chantépie's Religionsgesch. II, 212.
[2]) Jackson 650. Moulton 50 ff.
[3]) Vgl. Moulton 131, 142, 304, (auch Bibelstellen!) 688 ff. Jackson 637, 679.
[4]) Vgl. Sure XXII, 31, قول الزور im Zusammenhang mit dem sakralen رجس.

ten in Abrede stellen, ihre Gegensätzlichkeit der Offenbarung gegenüber wird als lügnerisches Gebahren — jukazzibûna — bezeichnet).[1]) „Lüge" ist im Korân der Inbegriff des Bösen, das den Seelenzustand, das moralische Befinden der Ungläubigen kennzeichnet. Ihre Unbotmäßigkeit, ihre Selbstüberhebung, ihre Undankbarkeit, ihr Übermut werden, ebenso wie in der parsischen Überlieferung, zur „Lüge" gestempelt. Die Triebe und Neigungen des Ungläubigen erscheinen mithin, ganz wie in der zarathustrischen Lehre, als in der Lüge begründet, also als etwas, das den Charakter des Wahren abgelegt hat.[2]) Es entspricht durchaus dem Geiste des Parsismus, wenn es auch im Korân heißt, daß durch den Götzendienst Lüge *('ifk)* erzeugt wird,[3]) oder wenn auch im Korân Gläubige und Ungläubige als W a h r h a f t e und L ü g n e r[4]) einander gegenübergestellt, oder wenn Ungläubige als „Lügner" *(chawwân)* von Allah weder geliebt[5]) noch geleitet[6]) werden, oder wenn, unter Hinzutreten der parsischen Einschätzung des „Wissens" (s. oben) Ungläubige als „Lügner" *(charrâṣ)* in einer Flut der Unwissenheit umher wandeln,[7]) oder wenn dieselben Ungläubigen gemeint sind, auf die als „sündhafte Lügner" die Satane herniedersteigen werden.[8]) An letzterer Korânstelle treffen die Ungläubigen, in plötzlicher Wendung, mit den D i c h t e r n zusammen, die der Lüge bezichtigt als Ungläubige bezeichnet werden. „Sie sagen, was sie nicht tun", das ist ihre moralische Schuld. Unmittelbar darauf ist dem der sittliche Wert der Rechtgläubigkeit und des rechten Tuns entgegengesetzt. Lügnerische Rede — hier das prahlerische Gebahren — und Glaube sind hier miteinander eng verbunden. Der Korân bedient sich öfter dieser stereotypen Wendung, um den Widerspruch in Handlung und Rede zu bezeichnen. In einem Nachklang sehr alter Überlieferungen, in einem Stück des Bahman-Yašt,[9]) das mit dem eben erwähnten der Dich-

[1]) Vgl. z. B. Dâd. Dînik 127, 6 . . . „lying . . . that is, *denial of the truth* of . . . religion".

[2]) Man vergleiche Korânstellen, aus deren Sinn die Bedeutung „Lüge" (Lügner) wie selbstverständlich hervorgeht (z. B. Sure II, 88, IV, 53, VI, 27, 28, IX, 42, 78 etc.) mit solchen, bei denen dies nicht der Fall ist (z. B. XI, 96, XVI, 41, XXIX, 2, XXXVII, 84, LI, 10 etc.).

[3]) Sure XXIX, 15, XXXVII, 84 (was allerdings auch biblisch sein kann; s. Moulton 304).

[4]) كاذب — صادق (sehr häufig).

[5]) S. XXXIX, 5 (كاذب كفّار).

[6]) S. XL, 29.

[7]) S. LI, 10—11.

[8]) S. XXVI, 226.

[9]) II: 28. [Es gilt nicht für ausgemacht, daß an dieser Stelle Türken gemeint seien, s. Seite 202. Note 1. S. B. E.]. — Einer ähnlichen Wendung zu den außer allem Zusammenhang plötzlich auftauchenden *Dichtern*, die gleichwie im Korân als Ungläubige hingestellt werden, begegnen wir, merkwürdigerweise, auch in den *Gâthas*. Yaç XLVI. 11. werden sie in die Hölle — *drûgo demâna* — versetzt; die Hölle als *drûgo* ist das Reich der *Lüge* (drûǧ.).

tersure einige Ähnlichkeit bietet — dasselbe Motiv der äußeren und inneren Zerfahrenheit — kehrt dieselbe Bezeichnung lügnerischer Gesinnung mit denselben Worten wieder. Die in Irân hereinbrechenden bösen Geister — so heißt es hier — mit ihren zerzausten Haaren seien alle insgesamt Betrüger, indem sie „nicht tun, was sie sagen", sie seien Anhänger einer verächtlichen Religion, indem sie „tun, was sie nicht sagen". In dieser stereotypen Formulierung scheint das Fehlen des Einklangs in Rede und Tun aus dem Bestand der s a k r a l e n Terminologie der Parsen hervorgegangen zu sein ... *(Schluß folgt.)*

# LES DIALECTES DANS LA LANGUE DÉMOTIQUE.

Par *František Lexa.*

Dans les langues ancienne et néoégyptienne ne se révèlent que des traces minimes de différences dialectiques; même là où le scribe pouvait marquer une différence dialectique, il préférait en règle l'image optique à l'image acoustique du mot et de sa forme.

Parce que la langue démotique exprime assez souvent la qualité des voyelles et qu'elle écrit les consonnes plus fréquemment que la langue plus ancienne, les marques dialectiques peuvent se signaler plus clairement que dans l'époque plus ancienne.

Dans la langue copte qui est écrite phonétiquement, les différences dialectiques sont bien visibles.

Si l'on veut donc déterminer le dialecte d'un certain texte démotique, on doit y chercher les marques dialectiques connues de la langue copte.

Si nous recherchons les différences dialectiques coptes au point de vue démotique, nous trouvons un nombre de celles-ci qui sont importantes pour la langue copte mais sans valeur pour la langue démotique parce que cette dernière se sert de la graphie historique sans tenir compte de la prononciation simultanée.

Voici par exemple les préformatifs du conjonctif copte:

| | S | B | A | F |
|---|---|---|---|---|
| 1. s. | ⲧⲁ-, ⲛⲧⲁ- | ⲛⲧⲁ- | ⲧⲁ- | ⲛⲧⲁ- |
| 2. s. m. | ⲛⲥ- | ⲛⲧⲉⲣ- | ⲣ- | ⲛⲣ- |
| 2. s. f. | ⲛⲧⲉ- | ⲛⲧⲉ- | ⲧⲉ- | ⲛⲧⲉ- |
| 3. s. m. | ⲛϥ- | ⲛⲧⲉϥ- | ϥ- | ⲛϥ- |
| 3. s. f. | ⲛⲥ- | ⲛⲧⲉⲥ- | ⲥ- | ⲛⲥ- |
| 1. pl. | ⲛⲧⲛ- | ⲛⲧⲉⲛ- | ⲧⲛ- | ⲛⲧⲛ- |
| 2. pl. | ⲛⲧⲉⲧⲛ- | ⲛⲧⲉⲧⲉⲛ- | ⲧⲉⲧⲛ- | ⲛⲧⲉⲧⲛ- |
| 3. pl. | ⲛⲥⲉ- | ⲛⲧⲟⲩ-, ⲛⲥⲉ- | ⲥⲉ-, ⲥⲟⲩ- | ⲛⲥⲉ- |
| devant le nom | ⲛⲧⲉ-N | ⲛⲧⲉ-N | ⲧⲉ-N | ⲛⲧⲉ-N |

Ces formes présentent un moyen excellent pour déterminer le dialecte, mais, dans tous les textes démotiques, elles ont le même aspect: le préformatif néoégyptien *mtw*=(1) qui coopte les suffixes personnels; dans la littérature démotique entière, publiée jusqu'à présent, se trouve, à côté de la forme normale *mte*=*w*—(2) qui arrive souvent dans le même papyrus, une fois (Pap. Mag. de L. et L. $^2/_9$) la forme ⲛⲥⲉ- (3), ce qui démon-

tre l'existence des différences dialectiques des formes mentionnées dans la langue démotique.

La forme *stm=f* du verbe *ʾre* (4) «faire» et l'infinitif du même verbe avec le suffixe personnel objectif sont écrits de la façon (5), que nous transcrivons *ʾr=f* quoique nous sachions que l'on prononçait déjà la forme *stm=f* de la même manière que dans la langue copte: $^{SBA}$ⲁϥ-, et l'infinitif avec le suffixe personnel objectif: $^{S}$ⲁⲁϥ, ⲉⲓⲁⲧϥ: $^{B}$ⲁⲓϥ: $^{A}$ⲉⲉϥ, ⲁⲉϥ, ⲉⲉⲧϥ, ⲉⲉⲓⲧϥ: $^{F}$ⲉⲓϥ, ⲉⲓⲧϥ, ce qui est démontré par les graphies phonétiques: (6)

Le vétitif du même verbe se trouve toujours écrit étymologiquement *mʾr* (7), et seulement dans le Mythe $^{4}/_{18}$, $^{18}/_{2, 2}$, $^{19}/_{5}$, notre forme est écrite *npr* (8), de sorte que notre forme a été donc déjà prononcée à la manière copte: $^{S}$ⲙⲡⲣ-, ⲙⲡⲉⲣ-: $^{B}$ⲙⲡⲉⲣ-, ⲡⲡⲉⲣ-: $^{A}$ⲙⲡⲣ- ⲡⲡⲉⲣ-: $^{F}$ⲙⲡⲉⲗ-

Les infinitifs anciens féminins des verbes de III inf. ont perdu leur terminaison féminine *.t* dans la forme absolue, mais ils l'ont conservée régulièrement dans la forme pronominale devant le suffixe personnel dans les dialectes saʿïdique et akhmîmique, mais ils l'ont perdue dans le dialecte bohairique; par exemple; $^{S}$ⲉⲙⲉ, ⲛⲧⲥ : $^{B}$ⲙⲓ, ⲉⲙⲥ : $^{A}$ⲙⲉ, ⲛⲧⲥ. Mais nous trouvons dans le Petub. de Str. $^{11}/_{19-20}$ la phrase (9): *e bnp=i ʾn=w a rs nem=i* «je ne les ai pas amenés au sud avec moi», à côté des constructions Ins. $^{14}/_{5}$ (10): *p nt ʾn.t=s* «celui qui la fait arriver», et semblablement aussi Ins. $^{10}/_{11}$, $^{32}/_{19}$, et Ins. $^{14}/_{5}$ (11) *ḫtb p rm(t) —swg ʾn.t=f n te=f ʾmi(.t) bʾn(.t)* «[seule] la mise à mort de l'homme stupide le fait sortir de son mauvais naturel», quoique les deux manuscrits d'origine basse-égyptienne soient écrits de la même main. Aussi le manuscrit bas-égyptien du Mythe se sert de la forme pronominale *ʾn.t* = de notre verbe de même que tous les autres manuscrits démotiques, $^{S}$ⲙⲓⲥⲉ, ⲙⲁⲥⲧⲥ, ⲙⲉⲥⲧⲥ, ⲙⲁⲥⲥ : $^{B}$ⲙⲓⲥⲓ, ⲙⲁⲥⲥ : $^{A}$ⲙⲓⲥⲉ, ⲙⲉⲥⲧⲥ, ⲙⲁⲥⲧⲥ Dans Pap. Ryl. VI D 1 nous trouvons la construction (12): *n nt e=w ms=w na=n* «ceux qui nous étaient nés» (mot à mot: «ceux qu'ils nous ont mis au monde»), et la même construction avec la même graphie de la forme pronominale de l'infinitif du verbe ancien *mśj.t* copte ⲙⲓⲥⲉ se trouve encore dans les pap. Ryl. VI B 1, C 1, E 1, III 3, V 3, VII 4, VIII 3; seulement le texte VI A 1 se sert de la graphie normale dans la même phrase (13): *n nt e=w ms.t=w na=n;* il faut remarquer que tous les papyrus cités sont d'origine thébaine.

Au contraire nous trouvons dans le Petub. de Str. $^{15}/_{17}$ la construction (14): *bn-p=w ms·t=i* «je n'ai pas été né» et dans le Mythe $^{7}/_{1-2}$ (15) *pʿ in ms·t=f aʾ·r=w* «la maison où il a été né», quoique les deux textes soient certainement de l'origine basse-égyptienne; ou bien on prononçait déjà notre forme ⲙⲁⲥⲥ comme dans le dialecte bohairique copte, et le scribe se servait de la graphie historique, ou bien on le prononçait encore à l'ancienne manière.

Les exemples cités nous font donc conclure que ce seront rarement

les formes grammaticales qui décideront du dialecte, et que nous devons chercher la solution dans la phonétique. Les recherches ultérieures plus détaillées vont démontrer que ce sont les marques les plus frappantes des dialectes coptes qui peuvent aider à découvrir l'appartenance dialectique du texte démotique examiné.

Les dialectes sa'idique et akhmîmique diffèrent des dialectes bohairique et fayoumique par la terminaison des noms féminins $^{SA}$-ⲉ : $^{BF}$-ⲓ.

Les textes bohairique et fayoumique sont séparables par le *r* mouillé en *l* dans un grand nombre de mots fayoumiques.

La marque phonétique caractéristique du dialecte akhmîmique est le ϩ dans les mots qui ont changé leur *ḫ* ancien en ϣ dans tous les autres dialectes, mais les textes démotiques font voir que ce changement n'est pas encore généralement achevé, voir par exemple:

Dans le Mythe, le mot copte $^{S}$ϣⲏⲙ : $^{A}$ϩⲏⲙ, a. ég. *ḫm* «petit», est écrit *ḫm* $^{4}/_{4,\ 8}$, $^{7}/_{29}$, $^{8}/_{10}$, $^{10}/_{13}$, $^{20}/_{4}$, et *šm*, $^{3}/_{23}$, $^{4}/_{5}$, $_{22,\ 33}$, $^{5}/_{8}$, $_{11}$, $^{6}/_{30}$, $^{8}/_{6}$, $^{9}/_{29}$, $^{10}/_{2}$, $_{22}$, etc. (16).

Le mot copte $^{S}$ϣⲟⲉⲓϣ : $^{B}$ϣⲱⲓϣ : $^{A}$ϩⲁⲓϩ : $^{F}$ϣⲁⲓϣ «poussière», a. ég.—, est écrit dans le même texte *ḫ'jḫ* $^{10}/_{7}$, $^{20}/_{20}$, *š'jš* $^{11}/_{7}$, $^{12}/_{21}$, $^{20}/_{2}$, (17).

Dans toute une série de mots de notre manuscrit, le *ḫ* originaire reste intact; voir par exemple:

*ḫl* $^{17}/_{25,\ 28}$ à côté de *ḫ'l* $^{17}/_{30}$, n. ég. *ḫl*, copte $^{S}$ϣⲟⲗ, ϣⲱⲗ : $^{B}$ϣⲟⲗ : $^{A}$ϩⲁⲗ «dent» (18),

*ḫ'l* $^{10}/_{21}$, $^{14}/_{25,\ 27}$, $^{21}/_{26}$, n. ég. *ḫl*, copte $^{S}$ϣⲱⲗ : $^{A}$ϩⲱⲗ «piller» (19),

*ḫ'r* $^{18}/_{25,\ 32}$, a. ég. — copte $^{S}$ϣⲁⲁⲣ : $^{B}$ϣⲁⲣ : $^{A}$ϩⲁⲁⲣⲉ : $^{F}$ϣⲉⲉⲗ «cuir, lanière» (20),

*ḫnm* $^{7}/_{14}$, a. ég. *ḫnm*, copte $^{S}$ϣⲱⲗⲙ : $^{B}$ϣⲱⲗⲉⲙ «sentir odeur» (21),

*ḫb'r* $^{12}/_{6}$, n. ég. *ḫbr*, copte $^{S}$ϣϧⲏⲣ : $^{B}$ϣⲫⲏⲣ : $^{A}$ϩϧⲏⲣ «compagnon» (22).

Au contraire, on trouve écrit avec la consonne *š* le mot *lš* $^{4}/_{31}$ que nous connaissons par le roman de Setne $^{3}/_{3}$ comme *lḫe*, par le Harpiste $^{2}/_{8}$ et par le papyrus Insinger $^{2}/_{18}$, $^{3}/_{4,\ 23}$, etc. comme *lḫ*, a. ég.—, copte—, «stupide, fou» (23),

et le mot *š'š* $^{17}/_{31}$, $^{18}/_{8}$, a. ég.—, copte $^{SB}$ϣⲱϣ : $^{A}$ϩⲱϩ «jeter, répandre» (24).

Ce sont les graphies *sḫḫi* $^{4}/_{18}$ à côté de *sššⁱ* $^{8}/_{30,\ 31}$, a. ég. *sšš·t*, copte —«sistre» (25) et *ḫnt=f* $^{6}/_{9}$ à côté de *š'-te* - $^{12}/_{3}$, *š'-te=s* $^{21}/_{3,\ 8}$, n. ég. *š³'-mte*=copte $^{SBA}$ϣⲁⲛⲧⲉ : $^{BA}$ϣⲁⲧⲉ «jusque» (26) qui nous fournissent l'explication du phénomène examiné: le scribe prononçait les mots cités avec *š*, mais il les écrivait historiquement avec *ḫ*, ce qui était correct dans les autres mots, mais erroné dans les deux derniers mots $^{4}/_{18}$, $^{6}/_{9}$.

On ne peut donc décider si le mot qui est écrit *ḫti(·t)* $^{15}/_{13}$, *šti(·t)* $^{18}/_{12}$ (27), et qui signifie «figure» et n'est connu ni dans la langue ancienne

égyptienne, ni dans la langue copte, avait dans son prototype la consonne *š* ou *ḫ*.

On trouve le même phénomène aussi dans le texte fayoumique du roman de Petoubaste de Vienne; voir par exemple:

*plḫ* L 27 à côté de *plš* L 25, a. ég. *prḫ*, copte $^{S}$ⲡⲱⲣϣ : $^{B}$ⲫⲱⲣϣ : $^{A}$ⲡⲱⲣϩ «déplier» (28),

*ḫlp* F 2, K 16, 29, L 6 à côté de *šlp* W 19, a. ég. *ḫrp* copte $^{SB}$ϣⲟⲣⲡ : $^{A}$ϩⲁⲣⲡ : $^{F}$ϣⲁⲣⲉⲡ, dans la phrase *ḫlp a-* «avant que» (29),

*ḫm* F 26, 31, H 26, I 17, 26, etc., a. ég. *ḫm*, copte $^{S}$ϣⲏⲙ : $^{A}$ϩⲏⲙ «petit» (30),

*wbši* N 5, a. ég. *wbḫ*, copte $^{SB}$ⲟⲩϧⲁϣ : $^{A}$ⲟⲩϧⲁϩ «être blanc» (31),

*šft* F 29, a. ég. *ḫfty*, copte $^{SB}$ϣⲁϥⲧ : $^{A}$ϩⲉϥⲧ «ennemi» (32),

*šftḥ* G 17, a. ég. *ḫft-ḥr*, copte—, dans la phrase *ḥ(r) šftḥ*[*n*]- «devant la face de—» (33).

Dans le papyrus magique de Londres et de Leyde qui est certainement d'origine haute-égyptienne, se trouvent les graphies:

*miḫ* $^{15}/_{24}$, $^{21}/_{22}$ et *miḫe* $^{15}/_{20}$ à côté de *miš* $^{9}/_{20}$, $_{20}$ pour le mot copte $^{S}$ⲙⲓϣⲉ : $^{BF}$ⲙⲓϣⲓ : $^{A}$ⲙⲓϩⲉ, a. ég.—«combattre» (34),

*ʿiḫ* $^{12}/_{9}$, $_{29}$, $^{27}/_{4}$ pour le mot copte $^{S}$ⲉⲓϣⲉ : $^{BF}$ⲓϣⲓ : $^{A}$ⲉⲓϩⲉ, a. ég. *ʿḥj* «suspendre» (35),

*šʿl* $^{19}/_{26}$, $_{34}$ pour le mot copte $^{S}$ϣⲟⲗ, ϣⲱⲗ : $^{B}$ϣⲟⲗ : $^{A}$ϩⲁⲗ, n. ég. *ḫl* «dent» (36).

La terminaison akhmîmique *-e* de certains mots de trois consonnes radicales se rencontre plus souvent dans tous les textes démotiques, et dans les mots où cet *-e* manque, dans le dialecte akhmîmique; voir par exemple:

*ʿrfe* Rhind I 3 d7, II 4 d4 à côté de *ʿrf* Mag. $^{11}/_{14}$, *ʾrb* Ros. 2, *ʾrb* Ryl IX $^{16}/_{10}$, a. ég. *ʿrf*, copte $^{S}$ⲱⲣⲫ : $^{B}$ⲱⲣϥ : $^{A}$ⲱⲣⲫⲉ (37),

*ʿḫe* Ryl IX $^{13}/_{1}$, Or. d2 à côté de *ʿḫ* Setne $^{4}/_{35}$, Mag. $^{3}/_{22}$, Caire $^{30641}/_{b10}$, a. ég. *ʿḫ*, copte $^{S}$ϩϣ «fourneau» (38),

*wḫe* Mag. v. $^{12}/_{4}$, $_{5}$, $^{15}/_{1}$ à côté de *wḫ* Ryl IX $^{5}/_{1}$, a. ég. *wḫ*$^{3}$, copte $^{SBF}$ⲟⲩⲱϣ : $^{A}$ⲟⲩⲱϩⲉ «demander, chercher» (39),

*wšte* Ryl IX $^{12}/_{20}$, Setne $^{3}/_{10}$, $^{5}/_{3}$, Mag. $^{19}/_{2}$, $_{26}$, $^{27}/_{4}$, $_{20}$ à côté de *wšt* Ryl IX $^{10}/_{19}$, Sius. $^{3}/_{1}$, Petoub. de Str. $^{16}/_{19}$ etc., a. ég. *wšd*, copte $^{SBAF}$ⲟⲩⲱϣⲧ «glorifier» (40),

*mnke* Mag. $^{6}/_{34}$, $^{15}/_{9}$, v. $^{19}/_{3}$ à côté de *mnḳ* Ryl IX $^{5}/_{9}$, $^{15}/_{16}$, etc., Setne $^{5}/_{18}$, $^{6}/_{20}$, Sius. $^{2}/_{23}$, $^{4}/_{12}$, $^{7}/_{11}$, etc., *mnk* Ins $^{15}/_{18}$, $^{35}/_{13}$, a. ég. *mnḳ* copte $^{SBF}$ⲙⲟⲩⲕ «accomplir» (41),

*mre* Setne $^{4}/_{19}$ à côté de *mr* Petoub. de Str. $^{4}/_{5}$, Ins. $^{3}/_{14}$, Mag. $^{3}/_{33}$, a. ég. *mr*, copte $^{SBAF}$ⲙⲟⲩⲣ «lier» (42),

*mšte* Ryl IX $^{6}/_{9}$ à côté de *mšti* Sius. $^{6}/_{5}$, a. ég. —, copte $^{SBA}$ⲙⲟⲩϣⲧ «visiter, inspecter» (43),

*nme* Setne $^{5}/_{12}$ à côté de *nm* Ryl IX $^{1}/_{7}$, Sius. $^{3}/_{4}$, Myth $^{16}/_{24}$, a. ég. *ʾn-mʾ*, copte $^{SBAF}$ⲛⲓⲙ «qui ?» (44),

*snfe* Ins. $^{7}/_{23}$, Mag. $^{5}/_{28}$, .... à côté de *snf* Sius $^{6}/_{4, 5}$, Mag. $^{3}/_{34}$, ...., a. ég. *snf*, copte $^{SB}$ⲥⲛⲟϥ : $^{AF}$ⲥⲛⲁϥ «sang» (45),

*špe* Ryl XVI 5, Setne $^{3}/_{6, 8}$, Petoub. de Str. $^{8}/_{23}$ à côté de *špʾ* Myth $^{18}/_{25}$, *šp* Ins. $^{1}/_{21}$, ...., *šb* Ryl VIII 2, a. ég. *šbw*, copte $^{S}$ϣⲁⲡ «cadeau» (46),

*grḥe* Or. a6, Cruche B 19 à côté de *grḥ(w)* Ryl IX $^{3}/_{3}$, *grḥ* Sius. $^{2}/_{18}$, ...., Ins. $^{21}/_{10}$, Setne $^{3}/_{5}$, ...., a. ég. *grḥ*, copte $^{S}$ⲥⲱⲣϩ : $^{BF}$ⲉϫⲱⲣϩ «nuit» (47),

*glge* Setne $^{5}/_{28}$ à côté de *glg* Setne $^{5}/_{16}$, a. ég. —, copte $^{S}$ⲥⲗⲟⲥ : $^{B}$ⲥⲗⲟϫ «lit» (48).

Nous ne possédons par conséquent aucun moyen de distinguer le dialecte akhmîmique du dialecte saʿidique.

De ce point de vue, on peut déterminer sans difficulté les dialectes des textes démotiques de l'époque romaine. Le roman de Petoubaste de Vienne fait voir le dialecte fayoumique pur. Le Mythe de l'œil du Soleil est composé dans le pur dialecte bas-égyptien; l'enseignement moral du papyrus Insinger et le roman de Petoubaste de Strasbourg sont également écrits dans le même dialecte presque pur; le nombre de mots avec la finale *-i* et le nombre de mots avec la finale *-e* sont en relation approximative 7 : 1. Le dialecte haut-égyptien est représenté par les papyrus Rhind I, II et par le papyrus Magique de Londres et de Leyde, mais leur dialecte n'est pas aussi pur que celui des textes précédents; le nombre de mots avec la finale *-e* se trouve dans la relation approximative 3 : 1 au nombre de mots avec la finale *-i*.

Encore moins avantageuse est cette relation dans le roman de Setne de l'époque des Ptolémées récents; elle fait 2 : 1 en faveur du dialecte haut-égyptien. Mais à côté de cela, nous y trouvons un nombre considérable de substantifs féminins dont la voyelle finale n'est pas écrite, ou bien elle est marquée par qui représente tant la voyelle finale *-i* qu' *-e*, en remplaçant originairement la consonne finale disparue *-t*. La même relation inverse se présente dans l'Oracle de l'époque des Ptolémées anciens.

Des relations plus compliquées encore se révèlent dans les textes des décrets de Canope et de Rosette; je cite quelques exemples afin de les démontrer:

Can. T. 58 *ʾne*, K. el H. 16 *ʾni*, Ros. 32 *ʾni*, a. eg. *ʾnr* copte $^{SA}$ⲱⲛⲉ : $^{BF}$ⲱⲛⲓ «pierre» (49)

Can. T. 48 *ntri(.t)*, K. el H. *ntrc(.t)*, Ros. 6 *ntr(.t)*, a. ég. *nṯr(.t)* a. c. ⲛⲧⲱⲣⲉ «déesse» (50)

Can. T. 48 *hi*, K. el H. 3 *hi*, Ros. 14 *he*, a. ég. —, copte — «payer» (51)

Can. T. 51 *ḫwe*, K. el H. 14 *ḫwi*, Ros. 20 *ḫw*, a. ég. *ḫʾw.t* copte $^{S}$ϣⲏⲧⲉ : ϣⲏⲟⲧⲓ : $^{A}$ϩⲏⲟⲧⲉ «autel» (52)

Can. T. 16 *sḫn*, T 36 *sḫni*, K. el H. 4 *sḫn*, K. el. H. 10 *sḫni*, Ros. *sḫni*, a. ég. *sḫn*, copte $^{B}$ⲥϩⲁϩⲛⲓ «advenir, se passer» (53)

Can. T 11 *spte*, K. el H. 3 *sbti*, Ros. 13 *sbti*, a ég. *śpdd*, copte $^{S}$ⲥⲟϧⲧⲉ : $^{B}$ⲥⲟϧⲧ : $^{A}$ⲥⲁϧⲧⲉ : $^{F}$ⲥⲁϧⲧ «équiper» (54).

Il est donc vraisemblable que notre finale était prononcée au temps de Ptolémées anciens alternativement *-e* et *-i*, et que c'est au commencement de l'époque romaine que la prononciation définitive copte fut stabilisée.

On voit qu'il n'est pas possible de décider la question du dialecte de nos trois textes, et le même aspect du texte du papyrus Ryland IX démontre une fois de plus que la distinction des dialectes des textes démotiques de l'époque préptoléméenne et de l'époque ptoléméenne ancienne est peut-être impossible.

(1) mtw=

(2) mte=w Mag. 1/23, 3/20, 7/31, etc.

(3) nse Mag. 2/9

(4)  RylI  RylIX  Ins.  ʾre

(5) Setne  Ros.  Mag.
Myth.  Rhind  ʾr=f

(6) Mag. 21/35, v 12/5  ʾei·f
Mag v 12/5  ʾei·t=f
Mag v 12/6  ʾei·t=f
Louvre 3229 6/12  ʾei·t=f

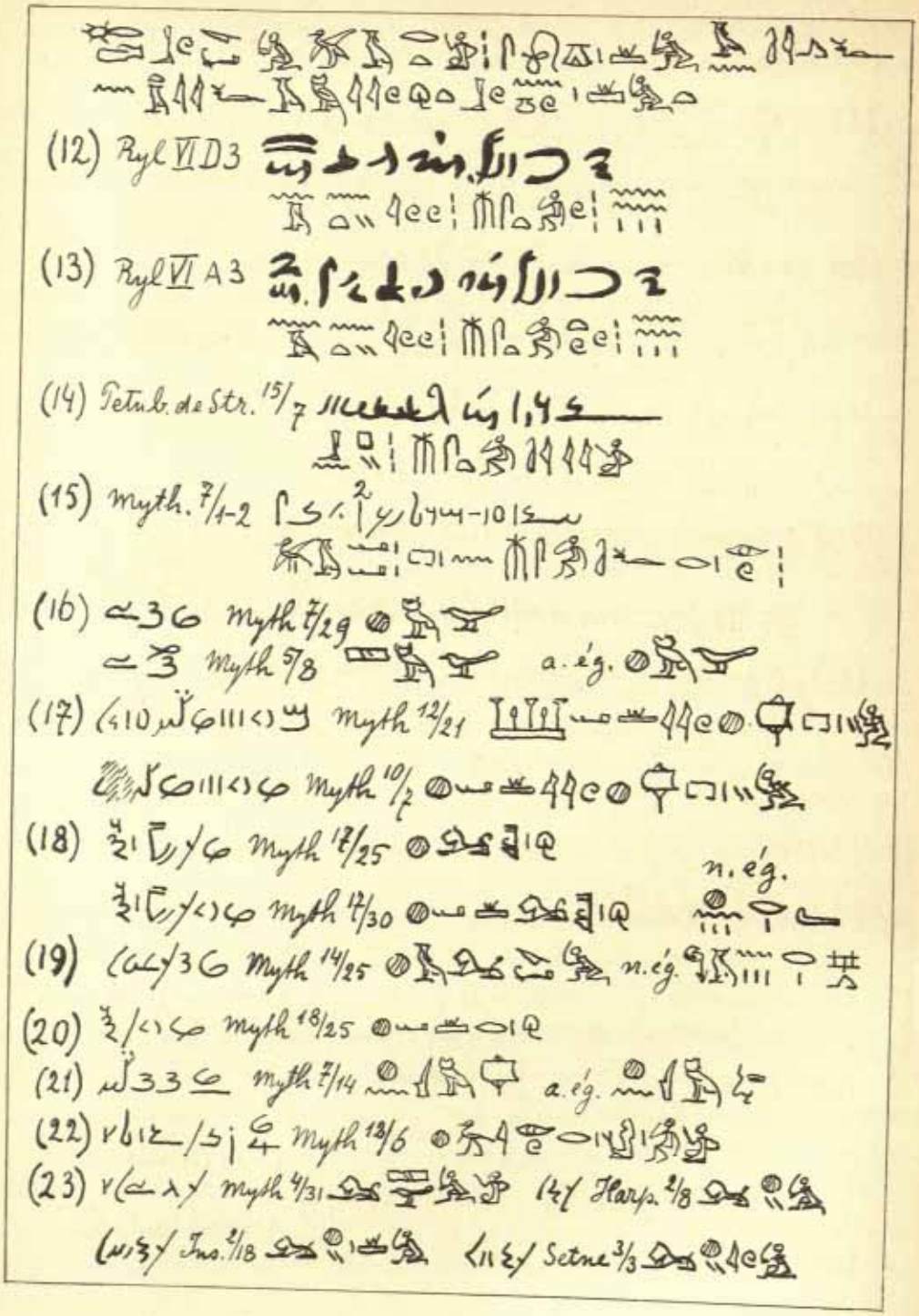
(7) RylIX  Or.a  Petub. de Str.
Myth 11/25  m-ʾr

(8) Myth. 4/18, 18/2,2, 19/5  n/pr

(9) Petub. de Str. 11/19-20 

(10) Ins. 6/1

(11) Ins. 14/5 


(12) Ryl VI D3
(13) Ryl VI A3
(14) Petub. de Str. 15/7
(15) myth. 7/1-2
(16) myth 7/29
myth 5/8
a. ég.
(17) myth 12/21
myth 10/2
(18) myth 17/25
myth 17/30
n. ég.
(19) myth 14/25
n. ég.
(20) myth 18/25
(21) myth 7/14
a. ég.
(22) myth 13/6
(23) myth 4/31
Harp. 2/8
Ins. 2/18
Setne 3/3

(24) Myth 17/31

(25) Myth 4/18

Myth 8/30

a. ég.

(26) Myth 6/9

Myth 12/3

Myth 21/3

n. ég.

(27) Myth. 15/13

Myth. 18/12

(28) Petoub. de V. L27

Petoub de V, L25

a. ég.

(29) Petoub. de V., F2

Petoub. de V., W19

a. ég.

(30) Petoub. de V., F26 a. ég.

(31) Petoub. de V., N5

a. ég.

(32) Petoub. de V., F29 a. ég.

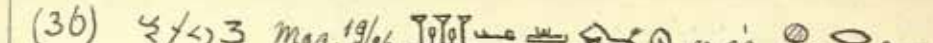
(33) Petoub. de V., G17 ..... a. ég.

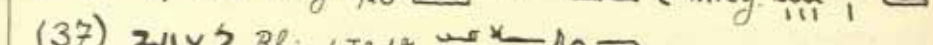
(34) Mag. 15/24

Mag 15/30

Mag 9/20

(35) Mag 27/4 a. ég.

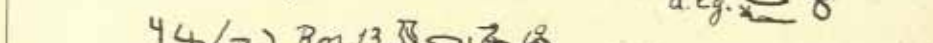
(36)  Mag. 19/26 n.ég.

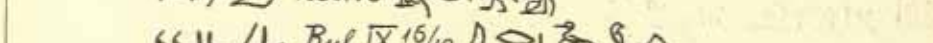
(37)  Rhind I 3d 7

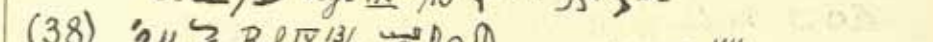
Mag. 11/14

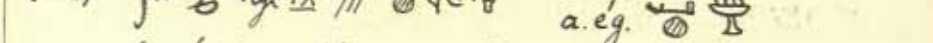
a.ég.

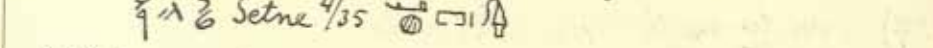
Ros. 13

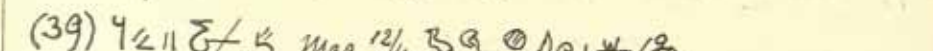
 Ryl IX 16/10

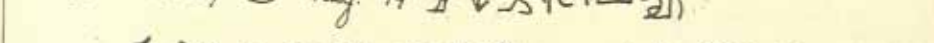
(38)  Ryl IX 13/11 a.ég.

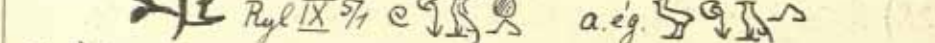
 Setne 4/35

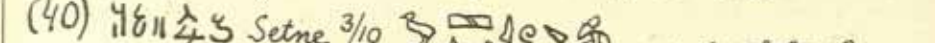
(39)  Mag. 12/4

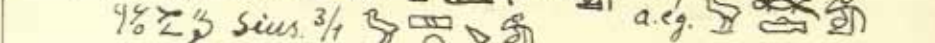
 Ryl IX 5/1 a.ég.

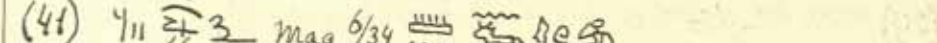
(40)  Setne 3/10 a.ég.

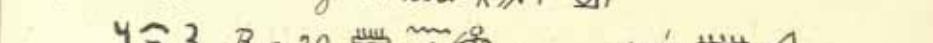
 Sinu. 3/1

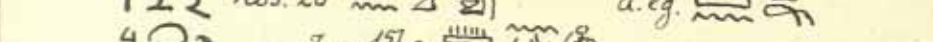
(41)  Mag. 6/34

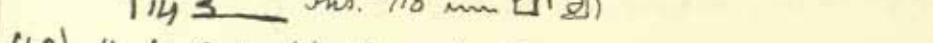
 Ros. 20 a.ég.

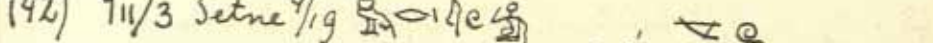
 Ins. 15/18

(42)  Setne 4/19 a.ég.

 Mag 3/33

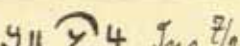
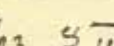
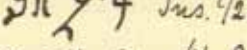
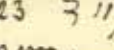
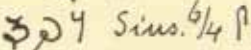
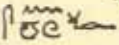
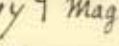
(43)  Ryl IX 6/9

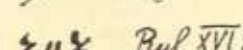
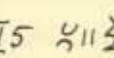
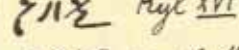
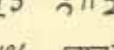
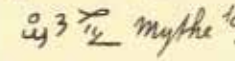
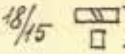
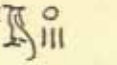
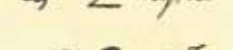
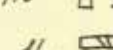
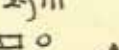
 Sinu. 6/5

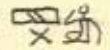
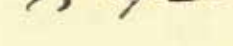
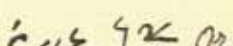
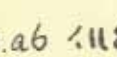
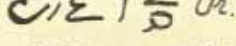
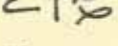
(44)  Setne 5/12

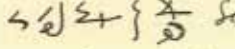
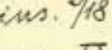
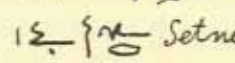
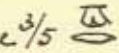
Ryl IX 1/7 Sinu. 3/4

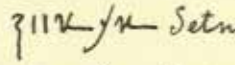
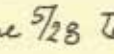
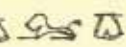
Myth 16/34 a.ég.

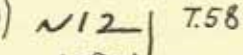
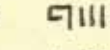
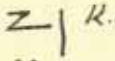
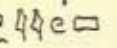
(45)  Ins. 7/23  Mag 5/28 
 Sins. 6/4 
 mag. 3/34  a.ég. 

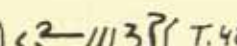
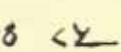
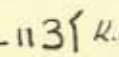
(46)  Ryl XVI 5  Setne 3/6 
 Mythe 18/15 
 Ins. 1/21   Retour de Str. 8/23 
 Ryl VIII 2 
a.ég. 

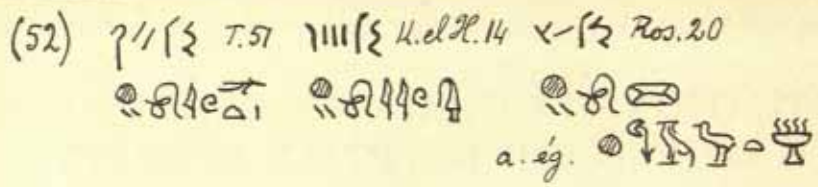
(47) Or.ab  Cruche B19 
 Ryl IX 3/3 
 Sins. 2/18 
 Setne 3/5 
a.ég. 

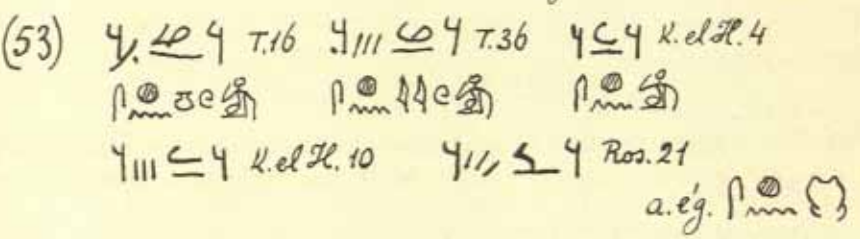
(48)  Setne 5/28 
 Setne 5/16 

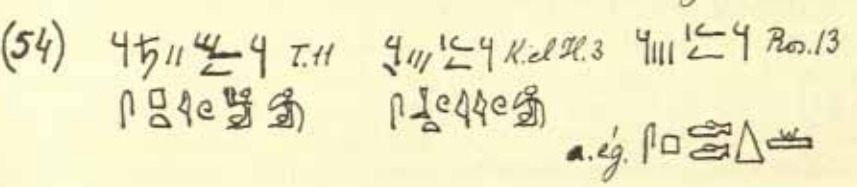
(49)  T.58  K.el H.16  Ros.32
a.ég. 

(50)  T.48  K.el H.13  Ros.6 
a.ég. 

(51)  T.11  K.el H.3  Ros.14 

(52) 
T.51
K.el H.14
Ros.20
a. ég.

(53) 
T.16
T.36
K.el H.4
K.el H.10
Ros.21
a. ég.

(54) 
T.11
K.el H.3
Ros.13
a. ég.

# FLUCTUATIONS IN GRAIN PRICES DURING THE TWENTIETH EGYPTIAN DYNASTY.

By

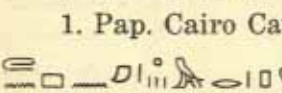
*Jaroslav Černý.*

There are a great number of price indications of various commodities for the Pharaonic epoch, mostly contained in hieratic papyri and ostraca, but they form by no means that almost continuous series which we possess in the Greek documents for the time from Alexander the Great onwards, and which enables us to follow pretty closely the economic fluctuations of that period.[1]) The older indications are almost completely confined to Thebes and to the XIX[th] and XX[th] Dynasties, those anterior and posterior to the Ramesside epoch being so rare that they are practically useless.

In the following an essay will be made to utilise a part of a large collection of data derived from both published and unpublished documents. In view of the obvious importance of agriculture in the economic life of Egypt, it is to be expected that the prices of cereals will be found frequently enough in the documents to reflect economic changes even during so relatively a short period as the XIX[th] and XX[th] Dynasties. It is for this reason that the two most prominent cereals of ancient Egypt, the spelt ( , *bōdet*) and barley (, *lōt*) have been chosen for the present paper.

Let us, then, enumerate first the respective refererences, arranging them as far as possible in their chronological order. Here it must be remembered that when attempting a chronological order we encounter a considerable difficulty, and that is the insufficient dating of the documents, these, if dated at all, being dated only by regnal years without the name of the king being mentioned. Our chronological arrangement can, in consequence, be only approximative.

The price of spelt occurs in the following documents:[2])

1. Pap. Cairo Cat. No. 58056, 9:  "write to your wife that

[1]) Cf. Fr. Heichelheim, *Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus* (= *Beiträge zur Erforschung der wirtschaftlichen Wechsellagen, Aufschwung, Krise, Stockung*, Heft 3), Jena 1930.

[2]) None of the examples here quoted was known to Spiegelberg, when he wrote his pioneering chapter „Vorstudien zu einem Tarif des Neuen Reiches" on pp. 87—93 of his *„Rechnungen aus der Zeit Setis I"*, (Straßburg 1896).

she may give you (?) the 80 deben of copper or the 80 sacks of spelt". This proves that 1 deben of copper and 1 khar of spelt were of equal value. Unpublished, but the above extract quoted by Gardiner, *Chester Beatty Pap. I*, p. 44. From Abusir. Dyn. XIX, as shown by the palaeography.

2. Ostr. Petrie No. 14, 4: "spelt, 1 khar, makes 1 deben".[1]) Unpublished; quoted from Gardiner's copy. Probably XX$^{th}$ Dyn., as shown by the palaeography.

3. Ostr. Cairo Cat. 25242, 6—7: "spelt, ..... ¾ (khar), makes 1 deben". One khar consequently costs 1⅓ deben. Publ. by Daressy, *Cat. gén., Ostraca*, p. 62 and pl. LI; Spiegelberg, *OLZ* V, Sp. 321—322; Černý, *Bulletin Inst. Franç.* XXVII, 179—180. From Thebes. Dated in the year 29 (of Ramesses III, cf. *Bulletin*, l. c., 180, note 4).

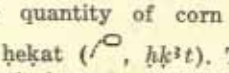
4. Ostr. Inst. Franç. d'Arch. Or., Cairo, No. 422, 6: "spelt, 1½ khar, makes 2 deben". One khar consequently costs 1⅓ deben. Unpublished. Probably from Deir el-Medîneh. Both palaeography and the mention of the craftsman ʿApathēw and Amenpaḥapi (the workman) point to the first half of the XX$^{th}$ Dyn.

5. Ostr. Cairo Cat. 25585, 4: "spelt, ¾ khar, makes 1 deben", and ib. 5: "spelt, 1 khar, makes 2 deben". The price of 1 khar was therefore 1⅓ or 2 deben. Published by Černý, *Cat. gén., Ostraca hiératiques*, p. 53*. From Bibân el-Moluk. XX$^{th}$ Dyn. as palaeography shows.

6. Ostr. Berlin, without number, l. 3: "spelt, ½ (khar), makes 1 deben". Price of 1 khar is 2 deben. Unpublished. From Thebes. First half of the XX$^{th}$ Dyn., as warranted by the reference to the workmen Userḥēt and Maanakhtef.

7. Ostr. Gardiner No. 33, 7: "spelt, 2 ḥeḳat" in a list of commodities, the total of which amounts to 30 deben of copper. As the items give 18 + 6 + 3 + 2 = 29 deben, it results that the above mentioned 2 ḥeḳat (= ½ khar) of spelt cost 1 deben, 1 khar consequently costs 2 deben. Unpublished; quoted from Gardiner's copy. From the Theban Necropolis. First half of the XX$^{th}$ Dynasty, as shown by the name of the workman Pennō.

---

[1]) It will not be necessary to quote all instances in hieroglyphic transcription. The price indications follow invariably the following pattern: material — quantity — "makes" (= "equivalent to") — weight (of gold, silver or copper). E. g.  "spelt, 1 khar, makes 1 deben". The quantity of corn is expressed in khar ( , *ḫ³r*, about 72 litres) containing 4 ḥeḳat ( , *ḥḳ³t*). The number of khar is expressed by ordinary numerals i. e. vertical strokes (I, II, III etc. for 1, 2, 3 etc. khar), the number of ḥeḳat i. e. quarters of khar by dots (•, :, ⁘ for 1, 2, 3 ḥeḳat = ¼, ½, ¾ khar). The price is given in quantity of a metal, mostly of copper, usually in number of deben ( , *dbn*, about 91 grammes). In our documents the word "copper" is regularly omitted as superfluous.

8. Pap. Turin Cat. 1907/8, col. II, 7: "spelt, 2 khar, makes 8 deben"; ib. II, 11: "spelt, 1 khar, makes 4 deben", same entry col. II, 18; ib. II, 12: "spelt, 3 khar, makes 12 deben". This all points to 1 khar = 4 deben (of copper). Unpublished; from the Theban Necropolis. Dated in the year 4 (possibly also 5) of Ramesses VII (for the date cf. Peet, *Journal of Eg. Arch.* XI, 72—75 and XIV, 60).

9. Ostr. Cairo Cat. 25588, 7: somebody has sold "¼ khar" of spelt (cf. l. 1) for "1 deben"; 1 khar therefore would cost 4 deben. Publ. Černý, *Cat. gén., Ostraca hiératiques*, p. 54*. From Bibân el-Moluk. Palaeography and proper names point towards the middle of the XX$^{th}$ Dynasty.

10. Pap. Turin, Journal of the Necropolis, publ. Botti-Peet, *Giornale*, pl. 41, 39: "spelt, ¾ khar, makes 3 deben"; cf. also ib. 41, 30: "[spel]t, 2 khar, makes 8 deben"; similarly ib. 43, 22 and 25. All these instances give, therefore, 4 deben for 1 khar. From the Theban Necropolis. Dated in the year 17 of Ramesses IX.

11. Ostr. Berlin 12405, 6: "spelt, 1 khar, makes 2 deben". Unpublished. Probably from Deir el-Medîneh. According to the palaeography and the proper names occuring therein, from the end of the XX$^{th}$ Dynasty.

12. Pap. Turin, ed. Pleyte-Rossi, pl. 91, I, 4 (collated with the orig.): "spelt, 1 khar, makes 2 deben", and again ib. I, 7: "spelt, 5¼ khar, makes 10½ (deben)". In both cases 1 khar costs 2 deben. From the Theban Necropolis. End of the XX$^{th}$ Dynasty, as shown by the presence of the scribe (of the Royal Necropolis) Dḥutmose known from the *Correspondances du temps des rois prêtres.*

13. Ostr. Brit. Mus. 5649, 8: "spelt, 1½ khar, makes 8 deben". This gives 5⅓ deben for 1 khar. Publ. *Inscr. in the Hierat. and Dem. Char.*, pl. 15. Very probably from the Theban Necropolis. Neither palaeography nor the proper names permit determination of a closer date, except that the piece belongs to the XX$^{th}$ Dyn.

The price of barley is attested in:

14. Ostr. Berlin, without number, l. 2 (cf. above No. 6): "barley as barley,[1]) 2½ khar, makes 6 deben". 1 khar, therefore = $2^{1}/_{5}$ deben.

15. Ostr. Turin 9781 + 9801, 5: "barley as barley, 1(?) (khar), makes 5 (deben)". Unpublished. From Deir el-Medîneh. Very probably XX$^{th}$ Dynasty.

16. Pap. Turin 1907/8, I, 10 (same document as above No. 8): "barley as barley, 1 (khar), makes 8 deben", also ib. II, 18; ib. II, 8: "barley as barley, 3 khar, makes [2]4 deben"; ib. II, 11: "barley as barley, 2 khar, makes 16 deben". 1 khar barley, therefore, costs 4 deben.

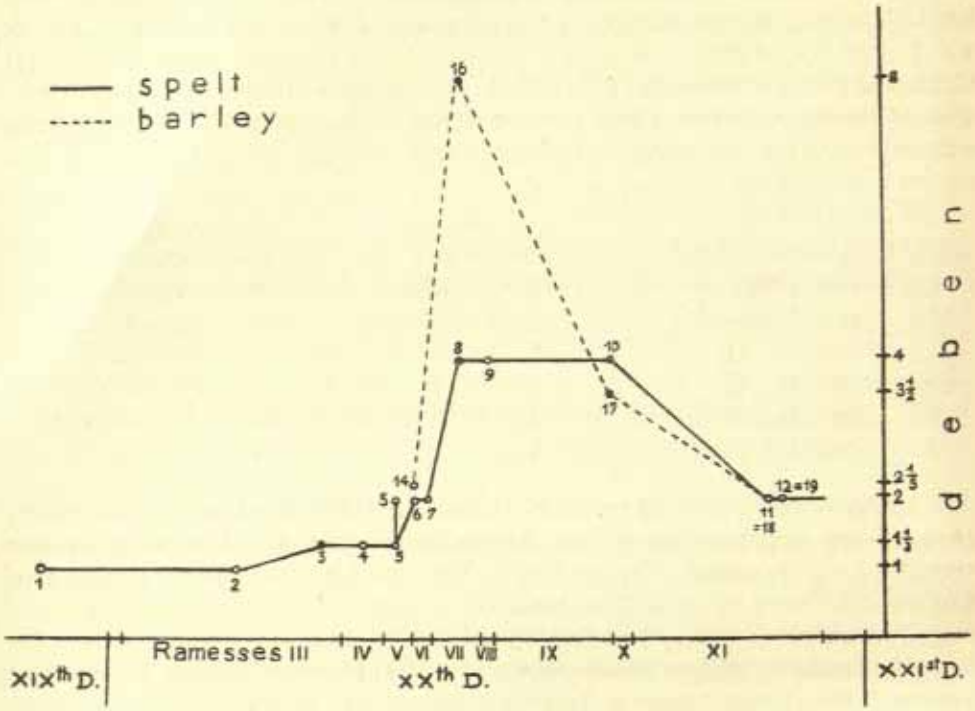
[1]) Prices, especially small sums, were often expressed by means of equivalent quantity of barley. In order to avoid this conception of the word "barley", one mostly said "barley as barley" (i. e. "barley in the form of actual barley"), when speaking of barley *in natura*.

17. Pap. Turin, Journal of the Necropolis, publ. Botti-Peet, *Giornale*, pl. 41, 29 (cf. above No. 10): "barley as barley, 2 khar, makes 7 deben". This gives 3½ deben for 1 khar.

18. Ostr. Berlin 12405, 6 (same document as above No. 11): "barley as barley, 4 khar, makes 8 deben". 1 khar consequently costs 2 deben.

19. Pap. Turin, ed. Pleyte-Rossi, pl. 91, I, 5 (same document as above No. 12): "barley as barley, 1 khar, makes 2 deben". One khar costs 2 deben.

With the help of these data we can plot the following graph:




Even if we do not take into consideration those indications which cannot be chronologically fixed with absolute certainty (indicated by ∘ in the graph) and rely only on the well dated documents (marked • on the graph), the enormous ascent of both spelt and barley prices towards the middle of the XX^th Dynasty is quite conspicuous. It reflects, without any doubt, the decay which took place in Egypt at the end of the reign of Ramesses III and under his immediate successors, a period into which fall the repeated strikes of the Royal Necropolis workmen [under Ramesses III,[1])

[1]) Pap. Turin, ed. Pleyte-Rossi, pl. 42 ff. Cf. Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeiterbewegung*, 18 ff.

an unnamed king of the XX$^{th}$ Dyn., probably Ramesses IX,[1]) and Ramesses X],[2]) the invasions of the Libyans and other foreigners,[3]) a revolt against the high-priest Amenḥotep,[4]) as well as the systematic robberies of the Royal tombs in the year 13 and 17 of Ramesses IX.[5]) Somewhere in this period is also to be placed the "year of hyenas when men hungered",[6]) which survived in the memory of the people as late as the very end of the XX$^{th}$ Dynasty. As far as we can see at present, the peak of this shortage was reached in the reign of Ramesses VII.

Besides the above fluctuations during the entire XX$^{th}$ Dynasty, we are able to observe in one case considerable fluctuations within a more limited period of one or two years. In the Turin papyrus Cat. 1907/8, written in the reign of Ramesses VII (cf. the above list under 8 and 16), the usual price of one khar of spelt is, as has been already stated, 4 deben, that of barley 8 deben. There are, however, instances in the same papyrus where the respective prices are substantially higher. The details are shown in the following table:

| | price of spelt (for 1 khar) | price of barley (for 1 khar) |
|---|---|---|
| col. I, 10 | 12 $^4/_5$ deben | 8 deben |
| col. II, 7—8 | 4 „ | 8 „ |
| col. II, 11 | 4 „ | 8 „ |
| col. II, 12 | 4 „ | 8 $^2/_3$ „ |
| col. II, 16 | 8 „ | 24 „ |
| col. II, 18 | 4 „ | 8 „ |

Interesting is the instance col. II, 16 where the price of spelt suddenly rises to the double, that of the barley, after a slight foregoing *hausse* (from 8 to 8 $^2/_3$ deben), to the triple. We have unfortunately no means of finding out the cause of such a tremendous increase, and only one suggestion may be ventured here. It is just possible that this entry falls within the time immediately before the harvest, when the prices of cereals are usually higher than at other times. The date in col. II, 16 (as well as in other entries) is not well preserved: it is the 2$^{nd}$ or 3$^{rd}$ or 4$^{th}$ month of the winter season *(prōjet)*, day 20. Day 20 of the 2$^{nd}$ month of *prōjet* falls about

[1]) Pap. Turin, ed. P.-R., pl. 99 and 100 with unpublished continuation Cat. 1961.

[2]) Pap. Turin Chabas-Lieblein for which see now Botti-Peet, *Il Giornale della Necropoli*, pl. 50 ff.

[3]) Cf. Peet, *Journal of Eg. Arch.* XII, 257 ff.

[4]) Cf. ultimately Peet, *Journal of Eg. Arch.* XII, 254 ff.

[5]) Peet, *Journal* XI, 47 ff. The entire material on the subject has been published by Peet, *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*, Oxford 1930.

[6]) Pap. Brit. Mus. 10052, 11, 8 (publ. Peet, *l. c.*, pl. XXXII, For the commentary of this passage cf. Spiegelberg, *Studien und Materialien*, p. 88, and *Zeitschrift f. äg. Sprache* 53 (1917), 107; Peet, *Journal of Eg. Arch.* XII, 258.

1150 B. C., the approximate date of the papyrus under question, into the second half of November, the 3rd and 4th month of *prōjet* into December and January respectively, but whatever the true reading of the date, it is certain that it falls before the harvest which, in Egypt, takes place in April or May. It is probably to this circumstance that we must ascribe the unusually high price-level of cereals.

# PARERGA BABYLONICA XII.

Von

*M. San Nicolò.*

## XII. Einiges über Tempelpfründen (*isqu*) und ἡμέραι λειτουργικαὶ in Eanna.

Die große Bedeutung der neubabylonischen Tontafelnfunde aus Uruk liegt vor allem darin, daß durch sie eine gewisse bedauerliche Einseitigkeit der neubabylonischen Urkunden, deren veröffentlichte Bestände sich bisher fast ausschließlich aus Geschäfts-, Prozeßurkunden und Wirtschaftstexten zusammensetzten, einigermaßen behoben wird, indem uns hier zum ersten Mal auch eine beträchtliche Anzahl von Eingaben, Entscheidungen, Verfügungen und anderen administrativen Dokumenten aus dem großen Tempelbezirk von Eanna, dem kultlichen und auch wirtschaftlichen Mittelpunkt der Stadt Uruk in jener Zeit, beschert wird. Die neue Urkundengruppe, vergleichbar mit den zahlenmäßig freilich weit geringeren Serapeumpapyri aus Memphis, deren musterhafte Bearbeitung im ersten Band der Urkunden der Ptolemäerzeit wir der Meisterhand U. Wilckens verdanken, vermehrt nicht allein die Reichhaltigkeit des keilschriftlichen Urkundenmaterials, sondern trägt auch zur Erhöhung des inhaltlichen Parallelismus mit den ägyptischen Papyri vielfach bei. Es wird allerdings noch viel Zeit verstreichen, bis wir in der Lage sein werden, aus den mehr als zweitausend Tontafeln, die heute nur zum Teil und bloß in keilschriftlicher Kopie in den Publikationen verschiedener Museen vorliegen, ein abgerundetes Bild der Rechts- und Wirtschaftsverhältnisse in Eanna während der neubabylonischen Periode zu entwerfen. Inzwischen müssen wir uns mit Detailuntersuchungen begnügen und ständig trachten im Einzelnen weiterzukommen.

Begreiflicherweise spielen auch in Eanna die *isqu*[1]) genannten Einkommensrechte (Tempelpfründen) eine große Rolle, jenes Institut, mit deren Hilfe die babylonischen Tempel die Erfüllung eines beträchtlichen Teiles ihrer wirtschaftlichen Aufgaben und kultlichen Pflichten sicherstellten. Leider ist trotz des umfangreichen zur Verfügung stehenden Materials das Wesen dieser Pfründen noch viel zu wenig erforscht, um Endgültiges darüber zu sagen oder eine juristische Definition des zugrunde liegenden, vielleicht gar nicht einheitlichen und im Laufe der Entwicklung sich jedenfalls auch verschiebenden Rechtsverhältnisses wa-

[1]) Meistens *GIŠ . ŠUB . BA* geschrieben; Ableitung noch unsicher.

gen zu können.[1]) Soviel wissen wir aber, daß es unter den verschiedenen Arten von *isqu*, von welchen einzelne auch mit Grundbesitz verbunden waren, eine große Kategorie von Pfründen gab, deren Inhaber als Entgelt für ihre Tätigkeit im Heiligtum oder für bestimmte periodische Leistungen an den Tempel (priesterliche Funktionen niederer Art, Besorgung der Göttermahlzeiten, technische und gewerbliche Arbeiten, sowie mannigfache andere Dienste) ein Bezugsrecht aus dem Naturalvermögen der Tempelbetriebe beziehungsweise ein Anrecht auf eine gewisse Quote der Opfereingänge und auf andere Sporteln genossen haben.[2])

Wir kennen neben manchen anderen *isqu* der Beschwörer (*ʰâšipu*), der *ʰgerseqqû*, der *ʰkurgarrû*,[3]) der Sänger (*ʰnâru*), der *ʰrabi-bânê*,[4]) der Tempelbetreter (*ʰêrib-bîti*),[5]) der Vermesser (*ʰmandidu*), der verschiedenen Pförtner (*ʰâtû*), der Bäcker (*ʰnuḫatimmu*), der Schlächter (*ʰṭâbiḫu*), der Brauer (*ʰbappiru*), der Milchversorger (*ʰrê'û šizbi*), der Ölkelterer (*ʰṣâḫitu*), der Schiffer (*ʰmalâḫu*), der Fischer (*ʰbâ'iru*), der Goldschmiede (*ʰkuṭimmu*), der Maurer (*ʰiṭinnu*), der Rohrbearbeiter (*ʰaduppu*) und der Hirte (*ʰrê'û*) verschiedener Herdentiere.[6])

Nach einem uralten Brauch, der bereits zur Zeit Ḫammurapis bei einer Anzahl gleicher und anderer Priesterämter und Berufsstellen im Tempel üblich war, werden auch die neubabylonischen *isqu* nach Tagen (*ûmu*) berechnet und bezeichnet. Es heißt z. B.: „das Einkommen(srecht = *isqu*) der Bäckerschaft am 8. (und) am 16. Tage eines jeden Monats und (so) das ganze Jahr (hindurch) in E-imbi-Anu, dem Heiligtum des Gottes Uraš", oder „das Einkommen(srecht) der Pförtner des Eingang(store)s des Gottes Nabû an jährlich 6 Tagen", oder „das Einkommen(srecht) der Brauerschaft in E-barra inmitten von Sippar am 23. (und) 26. Tage des Monats Šabaṭ", oder endlich „11 und ¼ Tage des Einkommen(srechte)s der Pförtnerschaft des Eingangstores des Gottes Nabû von Ezida, dem Hause des Gottes Nabû (sc. in Barsipa)"[7]) usw.

---

[1]) Darüber zuletzt Krückmann, Babylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden a. d. Zeit Alexanders und der Diadochen (Diss. 1931), S. 75 ff. mit Literatur; vgl. auch Meissner, Babylonien und Assyrien II, S. 56 ff.

[2]) Vgl. San Nicolò-Ungnad, NRV. I, S. 494 f.

[3]) Die Funktionen dieser beiden Klassen von Angehörigen des Kultpersonals sind nicht weiter bekannt; die übliche Wiedergabe mit „Eunuch" beziehungsweise „Kinäde" ist wie mir auch Kollege Krückmann bestätigt, noch zweifelhaft; vgl. Witzel, Keilschriftliche Studien 6, S. 43.

[4]) Vgl. dazu NRV. I Nr. 13, Anm. 6.

[5]) Zur umfassenden Bedeutung dieses Terminus vgl. Krückmann, a. a. O. S. 72 f.

[6]) In den Urkunden wird meistens das Abstraktum oder Kollektivum verwendet und man schreibt *isiq ʰêrib-bîtûtu*, *ʰmandidûtu*, *ʰrê'ûtu* usw.; vgl. dazu NRV. I Nr. 583, Anm. 4.

[7]) Vgl. VS. V 83 (NRV. I Nr. 62); VS. V 100 (NRV. I Nr. 601); VS. V 109 (NRV. I Nr. 608) und VS. V 37 (NRV. I Nr. 16).

Diese Tage sind, wie wir noch näher sehen werden, die Diensttage, an welchen der Pfründeninhaber seine Funktionen in dem betreffenden Heiligtum auszuüben, beziehungsweise die ihm obliegenden Dienste oder anderen Leistungen an den Tempel vorzunehmen hat. Nach der gleichen Anzahl von Tagen sind auch Umfang und Fälligkeit der Einkünfte aus den oben genannten Quellen bemessen, die dem Berechtigten als Entgelt gebühren. An sich hängt die Zahl der zum einzelnen *isqu* gehörenden Tage mit der Anzahl der vorhandenen *isqu* eines bestimmten Dienstzweiges zusammen, weil diese in ihrer Gesamtheit den betreffenden Dienst während des ganzen Jahres umfassen sollen. Durch Veräußerung und Vererbung wird die Spaltung weiter gefördert, so daß im allgemeinen *isqu* von einem Monat und mehr zu den Seltenheiten gehören,[1]) während anderseits namentlich in der hellenistischen Periode auch so weitgehende Fraktionierungen eines Tages begegnen, daß sie weniger als Dienstzeit, als zur Berechnung des aliquoten Teiles der Einkünfte in Betracht kommen dürften.[2]) Bei Zusammentreffen zweier oder mehrerer gleichartiger *isqu* in einer Hand kann (muß aber nicht) auch eine Zusammenlegung erfolgen.

Die *isqu* sind verkehrsfähige Rechte gewesen, die als Vermögensobjekte galten und ebenso veräußert und vererbt werden durften, wie die analogen altbabylonischen Tempelpfründen.[3]) Sie wurden geteilt, verkauft, in Tausch gegeben, verschenkt, verpfändet, verpachtet oder sonst entgeltlich zur Ausübung überlassen. Sie konnten auch als Mitgift bestellt werden und vererbten sich in der Familie, so daß sie unter Umständen auch in die Hand von Frauen gelangen konnten.[4]) Ihre wirtschaftliche Bedeutung kommt formell darin zum Ausdruck, daß sie als Gegenstände des Immobiliarrechtes behandelt wurden, so daß Kauf- und Tauschgeschäfte über *isqu* in neubabylonischer Zeit immer genau nach dem für Liegenschaften ausgebildeten Formular stilisiert sind.

In der von Ungnad und von mir herausgegebenen Sammlung übersetzter neubabylonischer Rechts- und Verwaltungsurkunden der Berliner Museen aus vorhellenistischer Zeit (NRV. I) sind die verschiedenen

---

[1]) Vgl. z. B. YBT. VII 79, unten S. 186 ff.

[2]) Vgl. z. B. BRM. II 15, 2 (256/5 v. Chr.): *ši-in-zi-ru-ú šá 1$^{en}$ $u_4$-mu*, „ein Zwölftel eines Tages"; BRM. II 19, 2 (241/0 v. Chr.): *20-'-ú ina 1$^{en}$ $u_4$-mu*, „$^1/_{20}$ von einem Tage"; VS. XV 4, 2 (276/5 v. Chr.): *ši-iš-šú 18-'-ú ù 60-'-ú šá 1$^{en}$ $u_4$-[mu]*, „ein Sechstel + $^1/_{18}$ + $^1/_{60}$ eines Tages", d. h. $^{43}/_{180}$ des Tages.

[3]) Vgl. als Belege aus der Zeit der Ḫammurapi-Dynastie, Kauf und Tausch: BE. VI$_2$ 7; BE. VI$_2$ 36; BE. VI$_2$ 37; BE. VI$_2$ 39; PBS. VIII$_1$ 15; RA. 26 (1929), S. 101 ff. Nr. 1 und 2; Hunter, Sumerian Contracts (Oxford Editions of Cuneiform Texts VIII, 1930) 5—10; Erbteilungen: Hunter, a. a. O. 17—19; PBS. VIII$_1$ 12 u. a. m.; dazu Schorr, Urkunden des altbabyl. Zivil- und Prozeßrechts, S. 113 f. und Cuq, Études sur le droit babylonien, S. 186 ff.

[4]) Vgl. z. B. VS. V 54/143 (NRV. I Nr. 23).

Arten von Rechtsgeschäften über *isqu* durch jeweils mehrere Stücke vertreten.[1]) In den Anmerkungen hierzu habe ich wiederholt (besonders im Abschn. I. Nr. 583—620) Gelegenheit gehabt, auf die neuen und sehr wertvollen Aufschlüsse hinzuweisen, welche die Verwaltungsurkunden aus Uruk über dieses wichtige Rechtsinstitut bieten. Als Ergänzung und gewissermaßen auch als Rechtfertigung der dortigen kurzen Hinweise, möchte ich hier einige dieser bisher ziemlich unbeachtet gebliebenen Texte besprechen.

Wir beginnen mit den Tontafeln, welche die umschichtige Diensteinteilung unter den Inhabern der einzelnen *isqu*-Anteile eines bestimmten Dienst- oder Betriebszweiges veranschaulichen sollen. YBT. VII 12 aus dem Jahre 536/5 v. Chr. lautet:

*man-za-al-tum ʰbâ'iru-ú-tu*
*šá kal šatti ul-tu* $^{ara_h}$*tašrîtu*
*šattu 2*$^{kám}$ *Iku-ra-áš šar bâbili*$^{ki}$ *šar mâtâte*
*ul-tu ûmu 1*$^{kám}$ *šá* $^{ara_h}$*tašrîtu a-di ûmu 10*$^{kám}$
$^{Id}$*šamaš-zêru-lîšir* $^{Id}$*a-nu-ka-ṣir*
$^{I}$*ni-din-tum* $^{I}$*tab-ni-e-a* $^{Id}$*bêl-ka-ṣir*
*u* $^{Id}$*a-nu-erîba iz-zi-zu*
*ul-tu ûmu 11*$^{kám}$ *a-di ûmu 20*$^{kám}$
$^{I}$*bêl-šú-nu* $^{Id}$*šamaš-iddina* $^{Id}$*šamaš-šumu-ukîn*
$^{I}$*ilu-dan-nu-aḫḫê*$^{meš}$*-šú-ibni*
$^{I}$*šumu-iddina u* $^{I}$*zêri-ia iz-zi-zu*
*ul-tu ûmu 21*$^{kám}$ *a-di ûmu 30*$^{[ká]m}$
$^{Id}$*nabû-mušêtiq-urri* $^{I}$*na-di-nu*
$^{Id}$*a-nu-šarru-uṣur* $^{Id}$*a-nu-aḫu-iddina*
$^{Id}$*innina-aḫu-iddina u* $^{Id}$*šamaš-iddina*
*iz-zi-zu*
*pu-ut baṭ-la* $^{Id}$*nabû-mušêtiq-urri*
$^{I}$*bêl-šú-nu u* $^{Id}$*šamaš-zêru-lîšir*
*na-šu-ú,*

„Dienstschichtung der Fischerschaft für das ganze Jahr, vom Monat Tašrit des 2. Jahres des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder, an.

Vom 1. Tage des Monats Tašrit bis zum 10. Tage (5) haben Šamaš-zêru-lîšir, Anu-kâṣir, Nidintu, Tabnêa, Bêl-kâṣir und Anu-erîba den Dienst übernommen. Vom 11. Tage bis zum 20. Tage haben Bêlšunu, Šamaš-iddina, Šamaš-šumu-ukîn, (10) Ilu-dannu-aḫḫêšu-ibni, Šumu-iddina und

[1]) Vgl. NRV. I Nr. 12. 16. 23. 25 f. 56—62. 112. 311. 336. 356 und 583—620. Das neue bei Pohl, Neubabylonische Rechtsurkunden a. d. Berliner Staatl. Museen (1933, abgek. NBR.) in keilschriftlicher Kopie veröffentlichte Material konnte darin nicht mehr aufgenommen werden; vgl. aber unten S. 191 ff.

Zêrija den Dienst übernommen. Vom 21. Tage bis zum 30. Tage haben Nabû-mušêtiq-urri, Nâdinu, Anu-šarru-uṣur, Anu-aḫu-iddina, (15) Innina-aḫu-iddina und Šamaš-iddina den Dienst übernommen.

Für (Nicht)unterbrechung[1]) bürgen Nabû-mušêtiq-urri, Bêlšunu und Šamaš-zêru-lîšir."

Ähnlich heißt es in YBT. VI 241 aus dem Jahre 544/3 v. Chr.:

*ul-tu ûmu 1kám a-di ûmu 5kám*
*šá arahatar addari man-zal-tum*
*hbappiru-ú-tu pâni dbêlit šá urukki*
*dna-na-a ù dbêlit šá rêši*
*Idmadânu[2])-aḫḫê-iddina haklu šá hbappirume*
*ul-tu ûmu 1kám a-di ûmu 5kám*
*šá arahatar addari man-zal-tum*
*hnuḫatimmu-ú-tu pâni dbêlit šá urukki*
*dna-na-a u dbêlit šá rêši*
*Ila-ba-ši-dmarduk apil-šú šá Iardi-dbêl*
*Ili(!)-ši-ru apil-šú šá Idnabû-êṭir-napšâtime*
*u Imu-še-zib-dmarduk apil-šú šá Ikab-ti-iá*
*iz-zi-iz-zu pu-ut ba-aṭ-lu*
*ṭu-ub šá šikâruḫi.a u bu-un-nu-ú*
*šá tak-ka-su-ú na-šu-ú*
*arahšabâṭu ûmu 25kám šattu 12kám dnabû-na'id*
*šar bâbiliki,*

„Vom 1. bis zum 5. Tage des Monats Schalt-Adar haben die Dienstschichte der Brauerschaft vor[3]) der Herrin von Uruk, der Göttin Nanâ und (vor) der Bêlit ša rêši (5) Madânu-aḫḫê-iddina, der Vorsteher der Brauer,[4]) vom 1. bis zum 5. Tage des Monats Schalt-Adar die Dienst-

[1]) D. h.: der Dienstleistung, hier somit der Fischlieferungen; vgl. z. B. YBT. VII 90 und überhaupt S. 184, 3.

[2]) Auf diese Lesung von *dDI.KUD* hat mich Kollege Krückmann freundlichst aufmerksam gemacht; vgl. auch Deimel, Šumerisches Lexikon II, S. 888 Nr. 29.

[3]) Die Beziehung des *isqu* zu der betreffenden Gottheit, deren Dienst es zum Gegenstand hat, wird allgemein mit *pâni* „vor" ausgedrückt; vgl. z. B. Pohl, NBR. 48, 19 und 25 (unten S. 191 ff.): *isiq hêrib-bîtûtu pâni dkanišurra;* VS. V 72, 2 ff. (NRV. I Nr. 590): *isqu šá Iiddinana-a ..... pa-ni diš-ḫa-ra,* „das Einkommen(srecht) gehörig dem Iddinâ ..... vor der Göttin Išḫara". Damit zusammenhängend auch *manzaltu* „Dienstschichte" und *ûmu* „Tag" (des Einkommensrechtes) *pâni d.....*; unten S. 185.

[4]) Der *aklu* ist auch als Vorsteher von Handwerkern und Gewerbetreibenden oft belegt; vgl. z. B. Nbk. 313, 4; Nbn. 175, 5 f.; Nbn. 236, 2 und auch Krückmann in RLA., S. 446 f. § 6. Aus derartigen schlichten Erwähnungen darf aber m. E. nur mit einer gewissen Vorsicht auf eine zunftmäßige Organisation der be-

schichte der Bäckerschaft vor der Herrin von Uruk, der Göttin Nanâ und (vor) der Bêlit ša rêši (10) Lâ-bâši-Marduk, Sohn des Ardi-Bêl, Lîširu, Sohn des Nabû-êṭir-napšâti, und Mušêzib-Marduk, Sohn des Kabtija, übernommen.[1])

Für (Nicht)unterbrechung, Güte der Rauschtränke, und (für) das Aussehen der Kuchen(?)[2]) bürgen sie.[3])

Den 25. šabaṭ, 12. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon."

Noch ausführlicher ist die folgende Neuregelung eines teilweise erledigten Fischer-*isqu*, YBT. VII 90 (533/2 v. Chr.), die wir hier nur im Auszug wiedergeben:

*$u_4$-mu$^{meš}$ $^{ḫ}$bâ'iru-ú-tu šá é-an-na šá arḫu-us-su*
*ina arḫi 5½ $u_4$-mu man-za-al-ti šá $^{Id}$na-na-a-iddina*
*mâr-šú šá $^{I}$amêl-$^{d}$nabû mâr $^{Id}$šamaš-mudammiq$^{iq}$(?) šá it-ti $^{ḫ}$bâ'iru$^{meš}$*
*šá é-an-na ṣab-tu ul-tu ûmu 1$^{kám}$ a-di ûmu 6$^{kám}$ ½ $u_4$-mu*
5 *$^{Id}$šamaš-zêru-lîšir ù $^{Id}$anu-ka-ṣir mârê$^{meš}$ šá $^{Id}$na-na-a-iddina mâr $^{Id}$šamaš-mudammiq$^{iq}$(?)*
*$^{I}$ni-din-ti ù tab-ni-e-a mârê$^{meš}$ šá $^{I}$e-rib-šú i-na lìb-bi*
*ul-tu ûmu 1$^{kám}$ a-di ûmu 3$^{kám}$ $u_4$-mu$^{meš}$ šá $^{Id}$na-na-a-iddina*
*ù ul-tu ûmu 4$^{kám}$ a-di ûmu 6$^{kám}$ ½ $u_4$-mu ûmu$^{meš}$ šá $^{I}$ni-din-ti*
*ù $^{I}$tab-ni-e-a $^{Id}$šamaš-zêru-lîšir $^{Id}$a-nu-ka-ṣir $^{I}$ni-din-ti ù $^{I}$tab(!)-ni-e-a*
10 *i[t-t]i a-ḫa-[m]eš iz-z[i](!)-iz-z[u](!),*[4])

„Die Tage der Fischerschaft von Eanna allmonatlich, (und zwar) im Monat an 5½ Tagen, die Dienstschichte des Nanâ-iddina, des Sohnes des Amêl-Nabû, des Nachkommen des Šamaš-mudammiq(?), welche von den Fischern von Eanna in Beschlag genommen ist, haben vom 1. Tage bis zur Tageshälfte des 6. Tages (5) Šamaš-zêru-lîšir und Anu-kâṣir, die Söhne des Nanâ-iddina, des Nachkommen des Šamaš-mudammiq(?), Nidintu

---

treffenden Berufe geschlossen werden. So könnte es sich im vorliegenden Fall auch nur um einen der Tempelverwaltung gegenüber verantwortlichen Vormann der Fischer handeln; vgl. etwa die vorige Urkunde (YBT. VII 12), in welcher die Bürgschaft für die Pünktlichkeit der Lieferungen nicht von allen Verpflichteten, sondern nur von den an der Spitze der einzelnen Sechsergruppen genannten drei Fischern übernommen wird.

[1]) *Manzaltu ..... iz-zi-iz-zu*, also eigentlich: „die Dienstschichte ..... dienen". — Die futur. Bedeutung der Verbalform ergibt sich hier schon aus der Datierung, die aus dem Vormonat stammt; vgl. auch die abwechselnde Verwendung von *iz-za-az* „er wird den Dienst tun" und *iz-zi-zu* „sie haben den Dienst übernommen" in YBT. VII 79, 20 f. (unten S. 188).

[2]) Zu *takkasû* vgl. NRV. I Nr. 592, Anm. 4.

[3]) Zu diesen auch in den Vertragsurkunden über *isqu* vorkommenden Haftungsklauseln über Beständigkeit, pünktliche Leistung und Qualität der für die Göttermahlzeiten bestimmten Lieferungen vgl. z. B. NRV. I Nr. 587, Anm. 2; Nr. 608, Anm. 4; Nr. 615, Anm. 14.

[4]) So sind wohl die Spuren zu lesen.

und Tabnêa,[1]) die Söhne des Êribšu, (und zwar) vom 1. bis zum 3. Tage als die Tage des Nanâ-iddina und vom 4. bis zur Tageshälfte des 6. Tages als die Tage des Nidintu und des Tabnêa, < Šamaš-zêru-lîšir, Anu-kâṣir, Nidintu und Tabnêa >[2]) (10) m[i]teina[nd]er ü[b]erno[mme]n." — Darauf folgen eingehende Haftungs- und Strafklauseln zur Sicherung der Lieferungen und dann Z. 16 ff. noch die Bestimmung: *nûnu$^{hi.a}$ ru-uḫ-ḫu ma-la al-la man-za-al-ti-šú-nu it-ti-ri ma-al-ma-li-iš ú-za-'-a-zu*, „die.....[3]) Fische, soviele über ihre Dienstschichte (hinaus) überschüssig sind, werden sie zu gleichen Teilen (unter sich) teilen". — Zeugen, Schreiber und Datum beschließen die Tafel.

Diese drei Urkunden, welche bloß Beispiele ihrer Art sind, zeigen uns klar die Bedeutung der beiden darin vorkommenden Ausdrücke *nazâzu* und dessen Ableitung *manzaltu* (Pl. *manzalâti*) in Verbindung mit Tempelpfründen. *Nazâzu* ist im Sinne von „Dienst tun, Dienste leisten, dienen" auch sonst belegt[4]) und im Zusammenhang damit läßt sich auch die Bedeutung des bisher mißverstandenen Hauptwortes *manzaltu* erschließen, das hier nicht „Standort, Stellung, Lagerraum" u. dgl.[5]) sein kann, sondern die tageweise bemessene, abwechselnde „Funktionsperiode" der *isqu*-Inhaber, die „Dienstschichte" des Einzelnen, dann aber auch das ihm während dieser Periode obliegende Maß an auszuübenden Funktionen und sonstigen Leistungen, je nach der Art des betreffenden *isqu*, bezeichnen muß.[6])

Infolgedessen heißt auch der Pfründeninhaber „Inhaber des Tages" und „Inhaber der *manzaltu*", welcher an dem ihm zustehenden Tag „beim Gott Dienst tut (*izzaz*)". So beginnt eine Personenliste bei Pohl, NBR. 44 mit den Worten: $^{h}$*bêlê$^{meš}$ man-za-la-a-tum $^{h}$êrib-[bîti$^{meš}$]*[7]) $^{h}$*bappiru$^{meš}$ $^{h}$ṭâbiḫu$^{meš}$ ù $^{h}$[.....]$^{meš}$ šá ûmu 9$^{kám}$ šá $^{ara\underline{h}}$šabâṭu šattu 4$^{kám}$ $^{I}$ku-ra-áš šar bâbili$^{ki}$ šar mâtâte pâni(!)*[8]) $^{d}$*bêlit šá uruk$^{ki}$ u $^{d}$na-na-a iz-zi-zu*, „Inhaber der Dienstschichten der [Tempel]betreter, der Brauer, der Schlächter und der [.....], welche am 9. Šabaṭ des 4. Jahres des Kuraš, Königs

[1]) Vgl. YBT. VII 12, 5 f. (oben S. 182 f.).

[2]) Vom Schreiber wiederholt.

[3]) Die Bedeutung von *ruḫḫu* ist noch unklar; das Wort kommt auch bei Ochsen und Pferden vor; vgl. z. B. Nbk. 132, 19 und Goucher College Cuneiform Inscriptions I 269, 3.

[4]) Vgl. u. a. meinen Hinweis in dieser Ztschr. 5 (1933), S. 75, 1.

[5]) So noch z. B. NRV. I Nr. 99, Anm. 3; Nr. 279, Anm. 4 und auch Meissner, Beiträge zum assyr. Wörterbuch II, S. 29.

[6]) Vgl. auch NRV. I Nr. 610, Anm. 3 und Nr. 616, Anm. 9. Ob *manzaltu* sekundär auch zur Bezeichnung des entsprechenden Quantums an Einnahmen verwendet worden ist, konnte ich bisher noch nicht feststellen.

[7]) In der dahinter folgenden Rasur könnte noch ein Berufsname gestanden haben.

[8]) So wohl richtig, statt des von Pohl über eine Rasur gelesenen ù.

von Babylon, Königs der Länder, vor der Herrin von Uruk und der Göttin Nanâ Dienst übernommen haben", worauf die einzelnen Namen mit der Berufsbezeichnung und oft noch dem Zusatz *bêl $u_4$-mu pâni $^{d}$bêlit šá uruk$^{ki}$* beziehungsweise *$^{d}$na-na-a* (Z. 9 ff. 12 und 19) folgen. Nach dem gleichen Gesichtspunkt bildet die *manzaltu* auch die Bemessungsgrundlage für die Einkünfte, die dem Diensttuenden gebühren. Wird die Pfründe vom Inhaber einem Dritten zur „Besorgung" (*ana epêš(ân)ûtu*) überlassen, was auf verschiedene Weise erfolgen konnte,[1]) so wird die Vergütung manchmal ausdrücklich als Entgelt für die *manzaltu*, die der Übernehmer auszuführen hat, bezeichnet und berechnet.[2])

Sehr interessante Aufschlüsse gewinnen wir aus den Uruk-Tafeln auch über die mit der Veräußerlichkeit und Vererblichkeit der *isqu* zusammenhängenden Probleme. Es ist bereits oben S. 184 eine Pfründe erwähnt worden, von der die Fischer von Eanna Besitz ergriffen (*ṣabâtu*) hatten.[3]) Wenn wir auch über den Grund der Beschlagnahme, der hier vielleicht bloß in erbrechtlichen Schwierigkeiten gelegen sein könnte, nichts erfahren, so läßt sich anderseits aus einer Reihe anderer Urkunden feststellen, daß eingezogene oder heimgefallene *isqu* nicht allzu selten gewesen sind. Sie führen zwar noch immer den Namen ihres (letzten) Inhabers, „zählen" jedoch „zum Besitztum des Heiligtums" oder auch „des Königs" und können von der Tempelverwaltung entweder im Veräußerungswege neu verliehen werden, oder unter Vorbehalt des Rechtes verpachtet beziehungsweise durch Werkvertrag bloß zur Erfüllung der damit verbundenen Obliegenheiten gegen Entgelt vergeben werden. Für die erstere Art der Verwertung verweise ich auf den Tauschvertrag VS. V 108 (NRV. I Nr. 112), worin der *šatammu* und zwei Schreiber von E-imbi-Anu in Dilbat namens der Verwaltung dieses Heiligtums ein erledigtes oder eingezogenes *isqu* der Tempelbetreter[4]) in Tausch gegen zwei Felder und eine kleinere Geldaufzahlung (*takpuštu*) geben, während das zuletzt erwähnte Verfahren in der hier folgenden sehr inhaltsreichen Urkunde bezeugt ist. YBT. VII 79 aus dem Jahre 530/29 v. Chr. lautet:

*8 arḫu$^{meš}$ isiq mâr-$^{h}$rê'u-ú-tu ši-zib šá $^{Id}$sin-ibni apil-šú šá $^{Id}$šamaš-mudammiq$^{iq}$ apil $^{h}$rê'û alpi šá a-na namkur šarri ma-nu-ú*

[1]) Vgl. NRV. I, S. 494 ff.

[2]) Vgl. Cyr. 304, 8 f.: *a-na man-za-al-tum ½ šiqil kaspu la-pa-an $^{h}$bêl man-za-al-tum;* ähnlich auch BE. VIII$_1$ 117, 6 ff.: *kaspi-šú šá man-zal-la-tum ultu šatti 18$^{kám}$ a-di šatti 32$^{kám}$ $^{Id}$a-ri-iá-muš šar m[âtâte] U. ina qâti$^{II}$ A. u B. mârê$^{meš}$ [š]á P. ma-ḫir e-ṭir,* „sein Silber für die Dienstschichten vom 18. Jahr an bis zum 32. Jahr des Dârijâmuš, Königs der L[änder], hat U(nternehmer) aus der Hand des A. und des B., der Söhne [d]es P(fründeninhabers), empfangen und beglichen bekommen".

[3]) YBT. VII 90, 3 f.

[4]) Vgl. Z. 13 ff.: *isqu ..... $^{h}$êrib-bîti ..... šá $^{Id}$šamaš-iddina ..... [šá] ..... a-na namkur $^{d}$uraš ma-nu-ú.*

*$^{Id}$nabû-mukîn-apli $^{h}$šatammu é-an-na mâr-šú šá $^{I}$na-di-nu*
*apil $^{Id}$da-bi-bi u $^{Id}$nabû-aḫu-iddina $^{h}$rêš šarri $^{h}$bêl pi-qit-tum é-an-na*
*a-na $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ apil-šú šá $^{I}$ib-ni-$^{d}$ištar apil $^{h}$rê'û alpi u $^{I}$ki-di-nu*
*u $^{I}$šá-du-nu mârê$^{meš}$ šá $^{Id}$nabû-na-ṣir apil $^{h}$rê'û alpi a-na ṣa-ba-tu*
*šá ši-zib a-na ra-sin-ú-tu id-di-nu šá šatti 2-ta liâti rabâti$^{meš}$*
*ù mârê$^{meš}$-ši-na a-na $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ $^{I}$ki-di-nu u $^{I}$šá-du-nu*
*ul-tu namkur é-an-na i-nam-di-nu-ma ši-zib a-na nap-tan-nu*
*šá $^{d}$bêlit šá uruk$^{ki}$ i-ṣab-ba-tu pu-ut ṣa-ba-tu šá ši-zib a-na nap-tan-nu*
*šá $^{d}$bêlit šá uruk$^{ki}$ $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ $^{I}$ki-di-nu u $^{I}$šá-du-nu na-šu-ú*
*1 $^{h}$širku ultu namkuri a-na $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ $^{I}$ki-di-nu u $^{I}$šá-du-nu i-nam-di-nu-ma*
*liâti rabâti$^{meš}$ i-re-' 2 arḫu ù 20 $u_4$-mu $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ 2 arḫu ù*
*20 $u_4$-mu $^{I}$ki-di-nu 2 arḫu ù 20 $u_4$-mu $^{I}$šá-du-nu ina arḫu$^{meš}$ $a_4$*
*8 šul-lul-ta-a-ta ši-zib a-na nap-tan-nu šá $^{d}$bêlit šá uruk$^{ki}$ i-ṣab-ba-tu*
*e-lat 4(!)[1] arḫu$^{meš}$ m[â]r-$^{h}$rê'u-ú-tu šá $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ $^{I}$ki-din u $^{I}$šá-du-nu*
*isqi-šú-nu šá bît abi šá ina lìb-bi 3 arḫu$^{meš}$ $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$*
*ù mârê$^{meš}$ aḫi-šú zitti-šú-nu iz-zi-zu ù*
*arḫu $u_4$-mu$^{meš}$ $^{I}$ki-di-nu u $^{I}$šá-du-nu zitti-šú-nu*
*iz-zi-zu napḫar 5 arḫu$^{meš}$ ù 20 $u_4$-mu $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$*
*iz-za-az ù 6 arḫu ù 10 $u_4$-mu $^{I}$ki-di-nu ù*
*$^{I}$šá-du-nu iz-zi-zu zitti-šú-nu šá 4 arḫu 1(!) lîtu rabîtu ù(!) mâr-šú*
*ul-tu[2] namkur é-an-na a-na ra-ma-ni-šú-nu ib-ba-ku*
*a-di-i $^{h}$šatammu u $^{Id}$nabû-aḫu-iddina it-ti $^{h}$mâr-bânî$^{meš}$ im-me-el-li-ku-ma*
*i-di-šú-nu šá 8 arḫu$^{meš}$ a-na $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ $^{I}$ki-din u $^{Id}$šá-du-nu*
*i-nam-di-nu ul-t[u ûmu 1]5$^{kám}$ šá $^{ara}$ḫsimanu $^{Id}$nabû-iqîša$^{šá}$ $^{I}$ki-din u $^{I}$šá-du-nu*
*ši-zib i-ṣab-ba-tu $^{h}$mu-kin-ni* (6 Zeugen und der Schreiber)
*uruk$^{ki}$ $^{ara}$ḫsimânu ûmu 12$^{kám}$*
*šattu 8$^{kám}$ $^{I}$kur-áš šar bâbili$^{ki}$ šar mâtâte.*

„8 Monate Einkommen(srecht) der Milchversorgung,[3] gehörig dem Sin-ibni, dem Sohne des Šamaš-mudammiq, des Nachkommen des Rinderhirten, welches (d. h. Einkommensrecht) zum Besitztum des Königs gerechnet wird,[4] haben Nabû-mukîn-apli, der Verwaltungsdirektor von Eanna, Sohn des Nâdinu, des Nachkommen des Dâbibi, und Nabû-aḫu-

[1]) Text irrtümlich šá; oder verlesen?

[2]) Dahinter eine kleine Rasur.

[3]) *Mâr-$^{h}$rê'u-ú-tu ši-zib* ist wörtlich „Hirtenschaft, (und zwar) Milch" und gehört zum gleichen Bedeutungskreis wie $^{h}$*rê'û gi-ni-e* und $^{h}$*rê'û sattukki* „Opferhirt"; vgl. z. B. Nbk. 303, 6; YBT. I 46, 1; YBT. VII 9, 10; YBT. VII 78, 17. *Mâr-$^{h}$rê'û* „Hirtensohn" ist, wie mir seinerzeit auch Ungnad bestätigte, dasselbe wie $^{h}$*rê'û*.

[4]) Vgl. oben S. 186, 4.

iddina, der Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, (5) dem Nâbu-iqîša, dem Sohn des Ibni-Ištar, des Nachkommen des Rinderhirten, sowie dem Kidînu und dem Šadûnu, den Söhnen des Nabû-nâṣir, des Nachkommen des Rinderhirten, zwecks Darbringens[1]) der Milch, zur (Vornahme der) Spendung[2]) gegeben.

Jährlich werden sie[3]) 2 ausgewachsene Kühe nebst ihren Jungen dem Nabû-iqîša, dem Kidînu und dem Šadûnu aus dem Besitztum von Eanna geben und dann werden (diese) die Milch für die Mahlzeit (10) der Herrin von Uruk darbringen. Für das Darbringen der Milch für die Mahlzeit der Herrin von Uruk bürgen Nabû-iqîša, Kidînu und Šadûnu. 1 Tempeloblaten aus dem Besitztum (von Eanna) werden sie[3]) dem Nabû-iqîša, dem Kidînu und dem Šadûnu geben, damit er die (beiden) ausgewachsenen Kühe weide.

2 Monate und 20 Tage Nabû-iqîša, 2 Monate und 20 Tage Kidînu, 2 Monate und 20 Tage Šadûnu werden sie von jenen Monaten, (nämlich) (15) 8, die Drittelteile[4]) an Milch für die Mahlzeit der Herrin von Uruk darbringen. — Abgesehen von den 4(!) Monaten (Einkommensrecht der) (Milch)v[e]rsorgung, gehörig dem Nabû-iqîša, dem Kidînu und dem Šadûnu, ihren Einkommen(srechten) aus dem Vaterhaus,[5]) von welchen 3 Monate Nabû-iqîša und die Söhne seines Bruders als ihren Anteil den Dienst übernommen haben, (während für) einen vollen Monat[6]) Kidînu und Šadûnu als ihren Anteil (20) den Dienst übernommen haben.

Summa: 5 Monate und 20 Tage wird Nabû-iqîša den Dienst tun und 6 Monate und 10 Tage haben Kidînu und Šadûnu den Dienst übernommen.

(Für) ihre Anteile an den (obgenannten) 4 Monaten werden sie 1(!) ausgewachsene Kuh und ihr Junges aus dem Besitztum von Eanna für sich wegführen.

---

[1]) *Ṣabâtu* hat hier kultliche Bedeutung, wie *neqû ṣabâtu* „ein Opfer darbringen"; vgl. die Wörterbücher.

[2]) *Ana ra-sin-ú-tu* ist zweifellos dem in zwei Verträgen der Spätzeit, TCL. XIII 238, 6 (246 v. Chr.) und BRM. II 47, 10 (155 v. Chr.), vorkommenden *ana ḫrisinnûtu (nadânu)* gleichzusetzen; vgl. auch den in YBT. VI 170, 3 im Zusammenhang mit Göttermahlzeiten (*naptanu)* erwähnten *ḫra-si-nu* und die *ḫri-si-in-niᵐᵉš* in BRM. II 47, 13. Ansonsten verwenden die Verträge über entgeltliche Beistellung der dem *isqu*-Inhaber obliegenden Göttermahlzeit durch einen Dritten die typische Wendung des Werkvertrages *ana epêšûtu* (o. ä.) *nadânu*, „zur Besorgung geben"; vgl. z. B. NRV. I Nr. 586, Anm. 3; Nr. 608, Anm. 3; Nr. 611, Anm. 6 und Vorbem. hiezu S. 495. Hier scheint mir dafür ein technischer Ausdruck des Opferwesens („Ausgiessung"?) vorzuliegen; vgl. Winckworth, JRAS. 1925, S. 655 ff.; Krückmann, a. a. o. S. 65 und Ebeling, Neubabyl. Briefe, S. 232 zu BIN. I 88, 13 ff.

[3]) Das sind die beiden Funktionäre von Eanna.

[4]) Nämlich: der acht Monate und damit auch der Gesamtleistung. — Die aus dem Vertrag geschuldeten periodischen Leistungen werden der Zeit nach unter den drei Unternehmern gleichmäßig verteilt.

[5]) D. h. ererbtes Gut.

[6]) Wörtlich „einen Monat an Tagen".

Bis der Verwaltungsdirektor und Nabû-aḫu-iddina mit den *mâr-bâni* einen Beschluß fassen werden, (25) werden sie dann ihr Entgelt[1]) für die 8 Monate dem Nabû-iqîša, dem Kidînu und dem Šadûnu geben.

Vo[m 1]5. Siman an werden Nabû-iqîša, Kidînu und Šadûnu die Milch darbringen.

Zeugen: (es folgen die Namen von sechs Zeugen und des Schreibers).

(33) Uruk, am 12. Siman, 8. Jahr des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder."

Der Inhalt der Urkunde ist an sich ganz klar. Es handelt sich in der Hauptsache um einen Werkvertrag, bei dem drei Personen, zwei Brüder und ein Dritter, der offenbar ihr Vetter ist, sich gegen eine erst durch Beschluß der Tempelverwaltung festzusetzende Vergütung verpflichten, durch acht Monate im Jahr die Milch für die Opfermahlzeit der Ištar von Uruk beizustellen. Dazu erhalten sie aus den Viehbeständen von Eanna zwei ausgewachsene Kühe mit ihren Jungen und außerdem noch einen *širku* als Hirten.

Diese Opferleistungen bilden den Pflichtenkreis eines acht Monate umfassenden *isqu*, welches einem Verwandten der Verpflichteten gehört hatte, jetzt aber aus einem uns unbekannt bleibenden Grunde zugunsten des königlichen Schatzes eingezogen ist. Da anscheinend vorläufig weder eine Neuverleihung noch eine Verpachtung der Pfründe in Betracht kamen, ergreift die Tempelverwaltung einen anderen Weg, um die Milchlieferungen zur Göttermahlzeit sicherzustellen, indem sie durch Abschluß eines Werkvertrages bloß die Versehung der mit dem *isqu* verbundenen Pflichten gegen eine feste Vergütung überträgt. Dadurch ist keinerlei Verfügung über das Recht selbst getroffen und überdies verbleiben die Einkünfte der Pfründe beim Tempel oder sind vielleicht im vorliegenden Fall nach Abzug der genannten Vergütung dem König überwiesen worden.

Die drei Personen, welche die Beistellung der Mahlzeit übernehmen, sind gleichzeitig zu verschiedenen Teilen Inhaber der restlichen vier Monate des betreffenden *isqu* gewesen, welches ursprünglich ungeteilt für das ganze Jahr einem gemeinsamen Vorfahren aller hier Beteiligten zugestanden haben dürfte und erst durch Vererbung in mehrere Anteile geteilt wurde. Möglicherweise ist gerade ihr Verwandtschaftsverhältnis zu Sin-ibni, dem in Z. 2 angeführten Titular des Achtmonate-Anteiles, für den Abschluß des Vertrages ausschlaggebend gewesen, indem sie vielleicht irgendeine Anwartschaft auf diese eingezogene Pfründe besessen haben.[2])

---

[1]) *I-di-šû-nu* „ihren Mietzins"; der auch für die Vergütung aus dem Werkvertrag übliche Terminus, wodurch die dogmatische Beziehung zum Dienstvertrag (Personenmiete, NRV. I, S. 182) sich offenbart.

[2]) Übrigens hatte die Tempelverwaltung selbst ein Interesse an derartige Vereinigungen von Anteilen in einer Hand, weil sie zu einer Zusammenlegung des *isqu* führen

Jedenfalls aber wird bei dieser Gelegenheit von den beiden handelnden Organen der Tempelverwaltung die gesamte Jahresleistung aus dem *isqu* unter den drei Unternehmern verteilt und die Dauer der Lieferungsperiode, das ist nach dem oben Gesagten die *manzaltu* oder „Dienstschichte", jedes Einzelnen nach seinem Anteil aus dem Werkvertrag und gemäß seinen Verpflichtungen aus dem ererbten Pfründenbesitz festgestellt. Es entfallen dabei auf Nabû-iqîša 5 Monate und 20 Tage,[1]) auf die beiden gemeinsam wirtschaftenden Brüder Kidînu und Šadûnu zusammen 6 Monate und 10 Tage.[2])

Gegenüber den in dieser und anderen verwandten Urkunden enthaltenen Sondermaßnahmen,[3]) bildet das freie Verfügungsrecht des Inhabers über sein *isqu* seit altersher die Regel. Der Inhaber darf, wie schon bemerkt, seine Pfründe sowohl unter Lebenden, als auch von Todes wegen ganz oder teilweise einem Anderen übertragen, er kann sie auch sonst auf mannigfache Art rechtsgeschäftlich verwerten und sie vererbt sich ab intestato in seiner Familie weiter.

Der Umstand jedoch, daß der *isqu*-Inhaber nicht allein ein bestimmtes Bezugsrecht aus den Tempeleinnahmen genießt, sondern vor allem auch zu Dienstleistungen verpflichtet ist, die oft kultlichen Charakter tragen, zwingen uns zur Stellung der Frage, wie sich die Tempel gegenüber dieser Veräußerlichkeit und Vererblichkeit der Pfründen verhalten haben. Wir müssen uns vor allem fragen, ob es ihnen gelungen ist, irgend welche direkte oder indirekte Beschränkungen der Verfügungsfreiheit zur Wahrung ihrer eigenen Interessen aufrecht zu erhalten; denn der Entwicklungsgang dürfte wohl von einer ursprünglichen starken Gebundenheit ausgegangen sein und erst allmählich, etwa nach einem weitgehenden Ausbau des Institutes nach der wirtschaftlichen Seite hin, zu einer immer größeren privatrechtlichen Verfügungsfreiheit geführt haben. Beim Schutze der Interessen der Tempelverwaltung handelte es sich weniger um die Sicherstellung der schuldigen Dienste und sonstigen Leistungen, falls die Pfründe an einen Unfähigen oder Unvermögenden übertragen worden wäre, weil ja hier der Genuß der Einkünfte stets von

---

konnten und es wäre daher möglich, daß die Tempelverwaltung sie auch begünstigt hätte.

[1]) Und zwar 2 Monate und 20 Tage auf Grund des geschlossenen Vertrages und die restlichen 3 Monate als Dienstleistung aus den ererbten Anteilen. Diese letzteren gehören zwar ihm und den Söhnen seines (verstorbenen) Bruders gemeinsam (Z. 17 f.), da aber die Neffen noch unmündig sein dürften, muß Nabû-iqîša als ihr Muntwalt die gesamte Dienstleistung auf sich nehmen.

[2]) Wir können bei dieser Gelegenheit feststellen, daß das Rundjahr auch in Babylonien verwaltungstechnisch zu 12 Monaten mit je 30 Tagen, also zu 360 Tagen berechnet wurde; vgl. unten S. 201, 1.

[3]) Vgl. außer dem oben S. 186 angeführten Tauschvertrag VS. V 108 (NRV. I Nr. 112) noch VS. V 138 (NRV. I Nr. 605).

der Erfüllung der dem Inhaber des Einkommensrechtes obliegenden Pflichten abhängig blieb, als um den ganzen Komplex der kultlichen Eignung und Reinheit, welche nicht allein bei den Priesterämtern, sondern auch noch bei einer Reihe anderer Dienststellen im Heiligtum weitgehende Berücksichtigung verlangte.

Diese Fragen sind bisher kaum aufgeworfen worden, vielleicht deswegen, weil die Urkunden darauf noch gar keine Antwort zu geben vermochten. So hat auch Landsberger, OLZ. 1926, Sp. 762, die zweifellos begründete Vermutung ausgesprochen, daß in altbabylonischer Zeit der Verkauf der auch damals bereits nach Monaten und Tagen bemessenen Priesterstellen auf die eigene Kaste beschränkt gewesen sei, ohne aber seinen Gedanken weiter ausführen zu können. Umso größer erscheint daher die Bedeutung zweier Verwaltungsurkunden aus Uruk, welche nunmehr einiges Licht auf das Problem werfen. Denn wenn auch die Aufschlüsse, die wir daraus erlangen, noch ziemlich spärlich und nicht nach allen Richtungen hin ganz eindeutig sind, so ist doch jetzt die Tatsache eines Eingreifens der Tempelverwaltung beim Wechsel des Inhabers eines *isqu*, wenigstens für die neubabylonische Zeit, dokumentarisch erwiesen. Wir lassen hier zunächst die beiden wertvollen Tontafeln in Umschrift und Übersetzung folgen. Pohl, NBR. 48 stammt aus dem Jahre 533/2 v. Chr. und lautet:

*$^{l}$ni-din-ti-$^{d}$bêl $^{h}$šatammu é-an-na mâr-šú šá $^{Id}$nabû-mukin-zêri mâr $^{l}$da-bi-bi*

*ù $^{Id}$nabû-aḫu-iddina $^{h}$rêš šarri $^{h}$bêl pi-qit-ti é-an-na a-na $^{l}$ardi-$^{d}$marduk*

*mâr-šú šá $^{l}$ze-ri-ia mâr $^{l}$e-gi-bi $^{Id}$sin-eres$_4^{eš}$ mâr-šú šá $^{Id}$nabû-šumu-lîšir*

*mâr $^{l}$ib-ni-ili $^{Id}$šamaš-mukîn-apli mâr-šú šá $^{Id}$madânu-aḫḫê$^{meš}$-iddina mâr $^{l}$ši-gu-ú-a*

*$^{l}$na-di-nu mâr-šú šá $^{Id}$bêl-aḫḫê$^{meš}$-iqîša$^{šá}$ mâr $^{l}$e-gi-bi $^{l}$mušallim-$^{d}$marduk mâr-šú šá $^{l}$ardi-$^{d}$nabû*

*mâr $^{h}$É.BAR $^{d}$nabû $^{l}$la-a-ba-ši-$^{d}$marduk mâr-šú šá $^{l}$ardi-$^{d}$bêl mâr $^{l}$e-gi-bi*

*$^{Id}$marduk-šumu-ú-ṣur mâr-šú šá $^{Id}$bêl-uballiṭ$^{it}$ mâr $^{l}$pu-ú-ṣu $^{Id}$nabû-zêru-ukîn mâr-šú*

*šá $^{Id}$nabû-ka-ṣir mâr $^{l}$ár-rab-tum $^{Id}$marduk-aplu-ú-ṣur mâr-šú šá $^{l}$kabti-ia mâr $^{l}$ši-gu-ú-a*

*$^{Id}$nabû-uballiṭ$^{it}$ mâr-šú šá $^{l}$ina-é-sag-íl-zêri mâr $^{l}$amêl-$^{d}$é-a $^{l}$(ina-)é-sag-íl-mukî[n] (!)-a[pli]*[1])

*mâr-šú šá $^{Id}$marduk-zêru-ib-ni mâr $^{l}$e-gi-bi $^{Id}$nergal-ina-ešê-êṭir mâr-šú šá $^{Id}$nabû-mu-še-tíq-urri mâr $^{l}$e-gì-bi*

[1]) Vgl. YBT. VII 149, 20.

*$^{Id}$bêl-na-din-apli mâr-šú šá $^{Id}$marduk-šumu-iddina mâr $^{Id}$bêl-aplu-uṣur $^{Id}$šamaš-tab-ni-uṣur mâr-šú šá $^{Id}$marduk-šâpik-zêri mâr $^{Id}$sin-lêq-unninni*

*$^{Id}$šamaš-aplu-ú-ṣur mâr-šú šá $^{Id}$šamaš-šumu-iddina mâr $^{Id}$sin-le-eq-un-nin-ni*

*$^{Id}$in-nin-šumu-ú-ṣur mâr-šú šá $^{I}$gi-mil-lu mâr $^{I}$ku-ri-i $^{I}$ši-rik-ti mâr-šú šá $^{I}$ba-ni-ia mâr $^{Id}$sin-le-eq-un-nin-ni*

*$^{h}$êrib-bîti$^{meš}$ $^{h}$aklu$^{meš}$ $^{h}$bappiru$^{meš}$[1]) $^{h}$nuḫatimmu$^{meš}$ $^{h}$ṭâbiḫu$^{meš}$ $^{h}${KI-}[2])bâbili$^{ki.meš}$*

*ù $^{h}$uruk$^{ki}$-a-a $^{h}$ki-niš-ti é-an-na iq-bu-ú um-ma $^{Id}$nabû-bânî-aḫi mâr-šú šá $^{I}$kabti-ia mâr $^{I}$ba-la-ṭu $^{h}$êrib-bîti $^{d}$ka-ni-šur-ra $^{tit}$ṭuppi mâru-ú-tu šá $^{I}$daiânu-$^{d}$marduk mâr aḫi abi-šú mâr-šú šá $^{Id}$nabû-aḫḫê$^{meš}$-bulliṭ$^{it}$ mâr $^{I}$ba-la-ṭu ik-nu-uk-ma*

*isqi-šú $^{h}$êrib-bîtu-ú-tu pa<-ni>[3]) $^{d}$ka-ni-šur-ra pa-ni-šú ú-šá-ad-gi-il $^{Id}$nabû-bâni-aḫi*

*$^{I}$daiânu-$^{d}$marduk mâri-šú a-na gu-ul-lu-bu i-na ma-ḫar $^{d}$ka-ni-šur-ra a-na maḫ-ri-i-ni*

*i-bu-kám-ma ba-lu-uk-ku-nu la nu-gal-li-ib-šú pa-ni mi-il-ki-ku(!)[4])-nu nu-šá-ad-gi-il-šú*

*$^{h}$êrib-bîti$^{meš}$ $^{h}$aklu$^{meš}$ $^{h}$bappiru$^{meš}$ $^{h}$nuḫatimmu$^{meš}$ $^{h}$ṭâbiḫu$^{meš}$ $^{h}$bâbili$^{ki.meš}$ ù $^{h}$uruk$^{ki}$-a-a*

*$^{h}$ki-niš-tum é-an-na ma-la ina ṭup-pi šaṭ-ru a-na $^{I}$ni-din-ti-$^{d}$bêl $^{h}$šatammu é-an-na ù $^{Id}$nabû-aḫu-iddina*

*$^{h}$bêl pi-qit-ti é-an-na iq-bu-ú um-ma $^{I}$daiânu-$^{d}$marduk šá $^{Id}$nabû-bâni-aḫi $^{tit}$ṭuppi*

*mâru-ú-ti-šú iš-ṭu-ru-ma isqi-šú pa-ni $^{d}$ka-ni-šur-ra pa-ni-šú ú-šá-ad-gi-li*

*$^{I}$daiânu-$^{d}$marduk mâr $^{h}$êrib-bîti $^{d}$innina uruk$^{ki}$ la-bi-ri šu-ú ni-du-ú-šú ù si-pi-ir-šú*

*la ni-i-di ù $^{Id}$marduk-šumu-iddina aḫi-šú ra-bu-ú šá iš-te-et ummi-šú-nu a-na $^{h}$êrib-bîtu-ú-tu*

*i-na ma-ḫar $^{d}$innina uruk$^{ki}$ gu-ul-lu-ub $^{I}$daiânu-$^{d}$marduk a-na gu-ul-lu-bu i-na ma-ḫar $^{d}$ka-ni-šur-ra*

*ṭa-a-bi $^{I}$ardi-$^{d}$marduk ṭupšarru mâr-šú šá $^{Id}$marduk-šumu-iddina mâr $^{Id}$bêl-aplu-uṣur uruk$^{ki}$ $^{ara}$ašrîtu ûmu 15$^{kám}$*

*šattu 5$^{kám}$ $^{I}$ku-ra-áš šar bâbili$^{ki}$ šar mâtâte,*

„Nidinti-Bêl, der Verwaltungsdirektor von Eanna, Sohn des Nabû-mukîn-zêri, des Nachkommen des Dâbibi, und Nabû-aḫu-iddina, der

[1]) Es wird wohl trotz der Kopie *ŠIM + GAR* dastehen.
[2]) Versehen des Schreibers.
[3]) Vom Schreiber irrtümlich ausgelassen.
[4]) Die Kopie bietet *-šú-*, was dem Sinne des Satzes widersprechen würde; wohl Irrtum des Schreibers.

Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, zu Ardi-Marduk, dem Sohne des Zêrija, des Nachkommen des Egibi, (zu) Sin-êreš, dem Sohne des Nabû-šumu-lîšir, des Nachkommen des Ibni-ili, (zu) Šamaš-mukîn-apli, dem Sohne des Madânu-aḫḫê-iddina, des Nachkommen des Šigûa, (zu) (5) Nâdinu, dem Sohne des Bêl-aḫḫê-iqîša, des Nachkommen des Egibi, (zu) Mušallim-Marduk, dem Sohne des Ardi-Nabû, des Nachkommen des *Ê.BAR*(-Priesters)[1]) des Gottes Nabû, (zu) Lâ-bâši-Marduk, dem Sohne des Ardi-Bêl, des Nachkommen des Egibi, (zu) Marduk-šumu-uṣur, dem Sohne des Bêl-uballiṭ, des Nachkommen des Pûṣu, (zu) Nabû-zêru-ukîn, dem Sohn des Nabû-kâṣir, des Nachkommen des Arrabtum, (zu) Marduk-aplu-uṣur, dem Sohne des Kabtija, des Nachkommen des Šigûa, (zu) Nabû-uballiṭ, dem Sohne des Ina-Esagila-zêri, des Nachkommen des Amêl-Ea, (zu Ina-)Esagila-mukî[n](!)-a[pli], (10) dem Sohne des Marduk-zêru-ibni, des Nachkommen des Egibi, (zu) Nergal-ina-êše-êṭir, dem Sohne des Nabû-mušêtiq-urri, des Nachkommen des Egibi, (zu) Bêl-nâdin-apli, dem Sohne des Marduk-šumu-iddina, des Nachkommen des Bêl-aplu-uṣur, (zu) Šamaš-tabni-uṣur, dem Sohne des Marduk-šâpik-zêri, des Nachkommen des Sin-lêq-unninni, (zu) šamaš-aplu-uṣur, dem Sohne des šamaš-šumu-iddina, des Nachkommen des Sin-lêq-unninni, (zu) Innina-šumu-uṣur, dem Sohne des Gimillu, des Nachkommen des Kurî, (zu) Širiktu, dem Sohne des Bânija, des Nachkommen des Sin-lêq-unninni, (15) den Tempelbetretern, den Vorstehern, den Brauern, den Bäckern, den Schlächtern, den Babyloniern und Urukäern, dem Kollegium von Eanna,[2]) sprachen folgendermaßen: « Nabû-bâni-aḫi, Sohn des Kabtija, des Nachkommen des Balâṭu, ein Tempelbetreter der Göttin Kanišurra, hat die Adoptionsurkunde des Sohnes des Bruders seines Vaters, Dajânu-Marduk, des Sohnes des Nabû-aḫḫê-bulliṭ, des Nachkommen des Balâṭu, gesiegelt und ihm sein Einkommen(srecht) der Tempelbetreterschaft vor der Göttin Kanišurra[3]) übertragen.[4]) Nabû-bâni-aḫi (20) hat seinen (Adoptiv-)Sohn Dajânu-Marduk zur Anstellung[5]) vor der Göttin Kanišurra zu uns hergeführt und wir haben ihn ohne euere(!) Zustimmung nicht angestellt, (sondern) haben ihn auf eueren Beschluß warten lassen. »[6])

Die Tempelbetreter, Vorsteher, Brauer, Bäcker, Schlächter, die Baby-

[1]) Vgl. über diesen Priestertitel Unger, Theol. Literaturzeitung 50 (1925), S. 481 ff.

[2]) D. h. „welche das Kollegium von Eanna bilden".

[3]) Vgl. oben S. 183, 3.

[4]) Zur Wendung *pâni NN. šudgulu* im Sinne „von übertragen, übereignen" vgl. NRV. I Nr. 1, Anm. 10 und Vorbem. S. 17.

[5]) D. h. „zum Zwecke der A." (*ana*).

[6]) Hier dagegen hat *dagâlu pâni* die Bedeutung „auf etwas oder jemanden warten". *Šudgulu* ist zwar in dieser Wendung nach Meissner, a. a. O. I, S. 35 meistens intransitiv, kann aber doch, wie unsere Stelle zeigt, auch mit direktem Objekt konstruiert werden und bedeutet dann „jemanden auf etwas (*pâni*) warten lassen".

lonier und Urukäer, das Kollegium von Eanna, soviele auf d(ies)er Urkunde geschrieben sind, zu Nidinti-Bêl, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, und (zu) Nabû-aḫu-iddina, dem Verwalter von Eanna sprachen folgendermaßen: « (Was) Dajânu-Marduk, welchem Nabû-bâni-aḫi die Urkunde (25) seiner Adoption geschrieben hat und ihm sein Einkommen(srecht) vor der Göttin Kanišurra übertragen hat, (betrifft, so) ist Dajânu-Marduk der Nachkomme eines ehemaligen Tempelbetreters der Göttin Innina von Uruk; sein *nidû* und sein *sipiru*[1]) kennen wir (zwar) nicht, (aber) auch Marduk-šumu-iddina, sein ältester Bruder von der gleichen Mutter,[2]) ist bei der[3]) Tempelbetreterschaft vor der Göttin Innina von Uruk angestellt. Dajânu-Marduk ist (daher) zur Anstellung vor der Göttin Kanišurra geeignet. »

Ardi-Marduk, der Schreiber, Sohn des Marduk-šumu-iddina, des Nachkommen des Bêl-aplu-uṣur.

(30) Uruk, den 15. Tašrit, 5. Jahr des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder."

Die zweite Urkunde, YBT. VII 167 aus dem Jahre 525/4 v. Chr., ist kürzer, aber nicht minder interessant und hat folgenden Wortlaut:

*$^{Id}$nabû-mušêtiq-urri apil-šú šá $^{Id}$in-nin-ina-êše-êṭir*
*apil $^{I}$é-kur-za-kir šá a-[n]a gu-ul-lu-bu*
*a-na muḫḫi i[sq]u $^{ḫ}$bappiru-ú-tu pâni $^{d}$bêlit šá uru[$k^{ki}$]*
*a-na pâni $^{Id}$nabû-mu[kîn-ap]li $^{ḫ}$šatammu é-an-na*
*apil-šú šá $^{I}$na-din apil $^{I}$da-bi-bi il-li-ku-[m]a*
*$^{Id}$[na]bû-mukîn-apli a-na $^{Id}$in-nin-aplu-uṣur*
*apil-š[ú šá] $^{Id}$nabû-balâṭ-su-iq-bi apil $^{I}$é-kur-za-kir*
*$^{I[d]}$šamaš-zêru iddina apil-šú šá $^{I}$a-ḫu-lap-$^{d}$innina apil $^{I}$é-kur-za-kir*
*iq-bi um-ma $^{Id}$nabû-mušêtiq-urri bêl isiq-s[u(?)]*
*šu-ú ummi-šú el-li-e-ti a-na gul-l[u]-b[u]*
*ṭa-bi-i $^{Id}$in-nin-aplu-uṣur*
*$^{Id}$šamaš-zêru-iddina ina puḫri $^{ḫ}$mâr-bâni$^{meš}$*

[1]) Die Bedeutung dieser beiden Worte ist mir völlig unklar und ich habe sie daher vorläufig unübersetzt gelassen, bis die Philologen ihre richtige Ableitung finden werden. Nur hinsichtlich *sipiru* möchte ich darauf hinweisen, daß unter den verschiedenen Garantiefällen, welche in der Gewährleistungsklausel des neubabylonischen Sklavenkaufes enthalten sind (NRV. I, S. 99), zweimal auch eine Haftung für *sip(i)ru* des verkauften Sklaven erwähnt wird; vgl. Nbk. 201, 8 (dazu Koschaker, Babyl.-assyrisches Bürgschaftsrecht, S. 179) und YBT. VI 196, 11 f., mit Beschränkung der Haftung auf 100 Tage. Jedenfalls handelt es sich bei beiden Ausdrücken um Eigenschaften oder Umstände, welche die Person des Dajânu-Marduk betreffen und bei der Beurteilung seiner Eignung zur *gallubu* mitberücksichtigt werden sollten.

[2]) Vgl. auch die große Inschrift von Bisutûn, Z. 12 (Weissbach, Keilinschriften der Achämeniden, S. 9 ff.) mit Bezug auf die beiden Brüder Kambuzija und Barzija: *1$^{en}$ abu-šú-nu 1$^{et}$ ummu-šú-nu*, wörtlich „einer (war) ihr Vater, eine ihre Mutter".

[3]) *Ana*, regiert von *gullubu*.

*iq-bu-ú um-ma* $^{Id}$*nabû-mušêtiq-urri*
*bêl isqi iš-šu-ú*[1]*) ù ummi-šú el-lit*
15 $^{iv}$*lê'u šá ki-is-la-qu šá* $^{d}$*bêlit šá* $uruk^{ki}$
*i-mu-ur-ma* $u_4$-$mu^{meš}$ *a-na muḫḫi* $^{Id}$*marduk-šumu-ibni*
*aḫu ab-abi šá* $^{Id}$*nabû-mušêtiq-urri šá-aṭ-ra*
$^{h}$*mu-kin-nu* (7 Zeugen[2]) und der Schreiber)
26 $uruk^{ki}$ $^{ara_b}$*addaru ûmu* $9^{kám}$ *šattu* $4^{kám}$
$^{I}$*kám-bu-zi-iá šar bâbili*$\langle^{ki}\rangle$ *šar mâtâte,*

„(Betreffend) Nabû-mušêtiq-urri, den Sohn des Innina-ina-êše-êṭir, des Nachkommen des Ekur-zâkir, welcher zwe[ck]s Anstellung hinsichtlich eines Ei[nkomm]en(srechte)s der Brauerschaft vor der Herrin von Uru[k] zu Nabû-mu[kîn-ap]li, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, (5) dem Sohne des Nâdin, des Nachkommen des Dâbibi, gekommen ist, hat [nu]n [Na]bû-mukîn-apli zu Innina-aplu-uṣur, dem Sohn[e des] Nabû-balâṭsu-iqbi, des Nachkommen des Ekur-zâkir, (und zu) Šamaš-zêru-iddina, dem Sohne des Aḫu-lap-Innina, des Nachkommen des Ekur-zâkir, gesprochen folgendermaßen: « Ist Nabû-mušêtiq-urri der Inhaber sei[nes] Einkommen(srechtes)? (10) Ist seine Mutter frei (gewesen[3]) und) ist er (daher) zur Anst[el]lun[g] geeignet? »

Innina-aplu-uṣur (und) Šamaš-zêru-iddina haben in der Versammlung der *mar-bânî*[4]) gesprochen folgendermaßen: « Nabû-mušêtiq-urri ist Inhaber des Einkommen(srechtes) und seine Mutter ist frei (gewesen). »

(15) (Die Versammlung) hat die Tafel des .....[5]) der Herrin von Uruk eingesehen und die (betreffenden) Tage (d. h. des Einkommensrechtes) sind (darin) auf Rechnung[6]) des Marduk-šumu-ibni, des Bruders des Großvaters des Nabû-mušêtiq-urri, geschrieben.

[1]) Vgl. diese Ztschr. 5 (1933), S. 75, 2.

[2]) Darunter als erster der in Pohl, NBR. 48, 27 genannte Marduk-šumu-iddina, der ältere Bruder des Dajânu-Marduk.

[3]) *Elêlu* ist an sich „rein sein" (auch im kultischen Sinne), dann aber im Wege eines uns bekannten Bedeutungsüberganges auch „frei sein", im Gegensatz zur Stellung des Sklaven; vgl. z. B. die altbabylonischen Urkunden BE. VI$_1$ 96, 14; CT. VI 29, 12 und dazu Koschaker, Über einige griech. Rechtsurkunden usw., S. 72 ff. Hier könnte man allerdings „rein sein" im Sinne des Zustandes einer Geweihten an die Gottheit (vgl. *zakîtu*) auslegen, allein eine Vorschrift, wonach nur die Söhne von Hierodulen Inhaber von *isqu* hätten sein können, würde dem sonstigen Materialbefund widersprechen. Es ist daher, wie mir auch Prof. Meissner bestätigt, an der Deutung „frei sein" festzuhalten.

[4]) Zur „Versammlung der *mâr-bânî*" vgl. z. B. YBT. VII 28, 6 und dazu diese Ztschr. 4 (1932), S. 39.

[5]) Die Bedeutung von *ki-is-la-qu* (o. ä.) ist mir unbekannt. Sachlich dürfte es sich wohl um ein Kontobuch handeln, in welches die Leistungen der Pfründeinhaber an den Tempel beziehungsweise ihre Bezüge aus den Einnahmen des Heiligtums eingetragen wurden; vgl. auch unten S. 199, 1.

[6]) *Ana muḫḫi*, hier wie auch sonst oft, soviel wie *ana šumi ša NN.*, „auf den Namen des NN.".

Zeugen: (es folgen die Namen von sieben Zeugen und des Schreibers). (26) Uruk, den 9. Adar, 4. Jahr des Kambuzija, Königs von Babylon, Königs der Länder."

Der Tatbestand der beiden Urkunden ist in seinen äußeren Umrissen so einfach und klar, daß wir uns kurz fassen können. In beiden Fällen handelt es sich um die „Zulassung" des neuen Inhabers einer Tempelpfründe zur Ausübung und zum Genuß derselben. Zuständig ist hiefür die Tempelversammlung, welche in Pohl, NBR. 48, 28 f. die Zulassung nach durchgeführter Untersuchung mit der Erklärung: *Idaiânu-dmarduk ana gullubu .... tâbi*, „Dajânu-Marduk ist zur Anstellung .... geeignet", ausspricht, während in YBT. VII 167 bloß das Vorhandensein der betreffenden Voraussetzungen auf Grund des Zeugnisses zweier Verwandten des Petenten, welche natürlich selbst Pfründeninhaber waren, sowie nach Einsichtnahme in ein uns nicht näher bekanntes Register (Pfründenregister ? o. dgl.) festgestellt wird. Ob damit implicite auch schon die Zulassung ausgesprochen war, oder ob hiezu nicht ein zweiter formeller Beschluß erforderlich gewesen ist, können wir natürlich nicht sagen.

Einige Schwierigkeiten bereitet dafür die Feststellung der genauen Bedeutung des in diesen Urkunden charakteristischen Ausdruckes *gullubu*, den wir dem Sinne nach mit „anstellen" übersetzt haben. Das Zeitwort ist aus der altbabylonischen Rechtssprache hinreichend bekannt und kommt sowohl im Kodex Ḫammurapi, als auch in den Urkunden häufig vor. Nach den gründlichen Untersuchungen Koschakers[1]) bedeutet *gullubu* (mit oder ohne direktes Objekt) dort „abscheren, abschneiden", und zwar vornehmlich als Abschneiden des Haupthaares bei der Verknechtung. Eine mit dem Inhalt unserer Tafeln übereinstimmende Verwendung dieser Verbalform finden wir hingegen im Assyrischen. In einer Tontafelinschrift Assurbanipals[2]) hebt dieser König, Vs. 16 ff. hervor, daß er zwei seiner Brüder mit der *urigallu*-Würde in zwei großen Heiligtümern bekleidet habe: *ana hurigallu-tú ..... ug-tal-lib*, aber noch wertvoller ist ein Bericht des Akkullânu an den König Aššur-aḫi-iddina (Asarhaddon), Watermann, Royal Correspondence of the Assyrian Empire I 43,[3]) weil sich darin der gleiche Gebrauch von *gullubu* auch bei anderen Personen als Priestern klar nachweisen läßt. Es heißt nämlich hier, Rs. 6 f.: *htupšarru ša bît hnuḫatimmi ṣi-iḫ-ri Isin-aḫḫêmeš-erîba ug-da-lib-šú*, „den kleinen Schreiber des Backhauses, Sanherib hat ihn angestellt", während

[1]) Rechtsvergl. Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, S. 202 ff. und S. 230 f.

[2]) K. 891 bei Streck, Assurbanipal (VAB. 7) II, S. 248 ff.

[3]) Auf diesen von Harper, Assyrian and Babylonian Letters I 43 edierten Brief hat mich Prof. Meissner freundlichst aufmerksam gemacht. Er ist schon öfters bearbeitet worden, darunter auch durch van Gelderen in BA. 4 (1902), S. 513 ff. Seine Übersetzung ist gerade an den für uns in Betracht kommenden Stellen richtiger als die von Watermann, der hier den Sinn m. E. ganz mißverstanden hat.

Rs. 4 und 28 wiederum vom *gallubu*, von der „Anstellung" dieses und eines zweiten anscheinend ebenfalls mit dem Aššur-Tempel in Verbindung stehenden Beamten die Rede ist. Aus neubabylonischer Zeit ist mir außer den beiden besprochenen Urkunden noch ein dritter Beleg bekannt, der aber nur kurz die Aufnahme von Fischern in Eanna betrifft.[1])

Diese Stellen zeigen m. E. zur Genüge, daß eine Bedeutung „anstellen, einsetzen", eventuell auch „installieren" für *gullubu* beziehungsweise *gutallubu* (Stamm $II_1$ und $II_2$) mit *ana* des betreffenden Amtes überall das dem Sinne nach Richtige treffen dürfte, wobei jedoch der letzte Ausdruck wohl bei höheren Priesterwürden, aber nicht bei den niedereren Ämtern und den Gewerbetreibenden passen würde. Schwieriger ist die Aufklärung eines allfälligen Zusammenhanges mit dem altbabylonischen Sprachgebrauch; es ist aber durchaus denkbar, daß eine ursprüngliche Zeremonie des Scherens bei der Bestellung von Priestern den Ausgangspunkt gebildet habe.[2]) Später müßte dann eine Loslösung vom religiösen Akt stattgefunden haben, indem der Ausdruck eine allgemeinere, davon bloß abgeleitete Bedeutung annahm und damit generell für die Anstellung von Personen in den Dienst des Tempels zur Anwendung gelangte. Infolge dieser Begriffserweiterung konnte *gullubu* jetzt auch das Einsetzen des *isqu*-Inhabers in seine Pfründe, wenn wir so sagen dürfen,[3]) umfassen.

Interessant sind auch die materiellen Voraussetzungen, von welchen die Tempelverwaltung die Zulassung abhängig macht. Wenn wir von den mir noch unklaren zwei Termini *nidû* und *sip(i)ru* in Pohl, NBR. 48, 26 absehen, die ohnehin nicht ausschlaggebend gewesen zu sein scheinen, so kamen als Erfordernisse vor allem der Nachweis der Berechtigung in Bezug auf das *isqu*[4]) und die Abstammung von einer

---

[1]) YBT. VI 10, 21: *ʰbâ'iruᵐᵉ ..... ina é-an-na gul-li-ib*, „Fischer ..... stelle in Eanna an".

[2]) So auch Meissner nach einer brieflichen Mitteilung. Man könnte hier z. B. auch an die aus bildlichen Darstellungen bekannte Bartlosigkeit der babylonischen Priester anknüpfen; vgl. Meissner, Babylonien und Assyrien II, S. 56.

[3]) An eine formaljuristische Besitzeinweisung u. dgl. dürfen wir selbstverständlich dabei nicht denken. Das würde m. E. auch der ständigen Konstruktion von *gullubu* mit *ana*, wodurch das Ziel, der Erfolg des Vorganges ausgedrückt wird, widersprechen; es handelt sich vielmehr stets um die Anstellung, Zulassung u. ä., zu der betreffenden Funktion und damit zur Ausübung des *isqu;* vgl. den gelegentlichen Wechsel der Bedeutung auch bei *paqâdu ana* beziehungsweise *ina* und dazu etwa Bezold, Glossar, S. 225a.

[4]) Das erfolgt in Pohl, NBR. 48, 17 ff. und 24 f. durch Angabe des Erwerbsgrundes: Schenkung seitens des bisherigen Inhabers bei der Adoption des Petenten. In YBT. VII 167 wird zwar der Erwerbsgrund nicht nachgewiesen, dafür aber durch Zeugenaussagen festgestellt, daß der Ansuchende *bêl* „Herr" seines *isqu* ist, Z. 14. Da alle beteiligten Personen aus der gleichen Familie stammen, dürfte hier Erwerb der Pfründe durch Beerbung vorliegen.

freien Mutter in Betracht. Mangels des zweiten Erfordernisses sind somit nicht bloß keine Sklaven zugelassen worden,[1]) sondern es waren z. B. auch die legitimierten Kinder einer unfreien Konkubine von der Ausübung und dadurch vom Genuß der etwa von ihrem Vater geerbten Tempelpfründen ausgeschlossen.[2]) Da es sich in den beiden Urkunden Pohl, NBR. 48 und YBT. VII 167 um verschiedene *isqu* handelt, so dürfen wir in der geforderten persönlichen Qualifikation eine allgemeine sich auf alle Tempelpfründen erstreckende Vorschrift erblicken, neben welcher für einzelne mit dem Kultus in engerer Verbindung stehende Ämter noch Sondernormen gegolten haben werden.

Leider bieten unsere Texte nicht den geringsten Anhaltspunkt über die Form des Rechtsaktes selbst, so daß auch die naheliegende Frage, ob damit irgend welche religiöse Zeremonien verbunden gewesen sind, noch unbeantwortet bleiben muß.[3]) A priori möchte ich allerdings hier zur Ansicht neigen, daß sich dies im allgemeinen nach der Natur des Amtes und der auszuübenden Funktionen gerichtet haben wird. Dafür können wir auf Grund des Hinweises in YBT. VII 167, 15 ff. und zahlreicher sonstiger Indizien mit Sicherheit annehmen, daß die Zulassung von einer Eintragung in das Pfründenregister (*ṣlê'u ša isqu*$^{meš}$)[4]) oder in sonstige über die Dienstleistungen und die Bezüge

---

[1]) Es ist mir in der Tat kein Veräußerungsgeschäft über *isqu* bekannt, bei dem ein Sklave als Erwerber oder Verfügender auftreten würde. Dafür sind aber in den *manzaltu*-Listen nicht selten auch Sklaven genannt; vgl. z. B. die oben S. 185 angeführte Tafel, Pohl, NBR. 44. Das erklärt sich wohl daraus, daß ein Sklave zwar nicht als Inhaber eines *isqu* anerkannt wurde, während er unter Umständen die dem Inhaber obliegenden Leistungen an dessen Stelle vornehmen durfte. Das bestätigen uns die Verträge, in welchen Unfreie gegen Vergütung die Besorgung (*epêšûtu*) einer fremden Pfründe übernehmen; vgl. z. B. VS. VI 96 (NRV. I Nr. 585).

[2]) Vorausgesetzt natürlich, daß die dem Gesetzbuch Ḫammurapis § 170 bekannte, Freiheit und Erbrecht gewährende Legitimation der Kinder einer unfreien Nebenfrau auch im neubabylonischen Recht bestanden habe. Anderseits ersehen wir aus KḪ. § 175, daß die Kinder aus der Ehe einer Vollfreien mit einem Unfreien unter Umständen auch als Freie betrachtet worden sind. Diese hätten dann ebenfalls die zur *gullubu* erforderliche Qualifikation besessen.

[3]) Das in Pohl, NBR. 48, 20 und 28 vorkommende *gullubu ina maḫar* $^{d}$*kanišurra*, „anstellen vor der Göttin Kanišurra", ist noch kein Beweis dafür und darf uns nicht irreführen, weil der Zusatz sich auf das *isqu ina maḫar* (oder *pâni*) $^{dk}$. bezieht; vgl. Z. 19 und 25, sowie allgemein oben S. 183, 3. Das ergibt sich auch aus der einfachen Wendung *gullubu ina é-anna*, „anstellen in Eanna", in YBT. VI 10, 21. Keinesfalls aber käme bei den Pfründeninhabern das Einschneiden oder Anbringen irgend eines Merkmals o. ä. in Betracht, wie von mancher Seite in Verbindung mit *gullubu* vermutet wird; so z. B. Streck, a. a. O. III, S. 467 und Bezold, Glossar, S. 97b. Denn erstens ist das entsprechende Zeitwort dafür *šamâtu* und zweitens sind in neubabylonischer Zeit nur Tempeloblaten (*širku*) gelegentlich ihrer Weihung an die Gottheit so gemarkt worden.

[4]) Diese Bezeichnung ist für die hellenistische Zeit ausdrücklich belegt; vgl. z. B. Oppert-Ménant, Documents juridiques, S. 306 ff., 26 (KB. IV, S. 312 ff. a. d. J.

der *isqu*-Inhaber geführten Kontotafeln (*ṭupšê'û*)[1]) begleitet gewesen ist. Möglicherweise gehörte die eine oder andere dieser Eintragungen zur Rechtsform des Aktes.

Mit der Evidenzhaltung der eingetragenen Pfründeninhaber mag auch eine in YBT. VII 153 (526/5 v. Chr.) enthaltene eidliche Erklärung zusammenhängen, welche vier uns als Fischer von Eanna bekannte Personen dem *šatammu* und dem *rêš šarri bêl piqitti é-anna* abgeben. Sie schwören nämlich, Z. 8 ff.: *ki-i e-lat ḫbâ'iru$^{meš}$ šá ni-iš-ṭu-ru-ma nu-kallim-ú-ku-nu-šú* (10) *ḫbâ'iru$^{meš}$ šá dbêlit šá uruk$^{ki}$ ma-la ba-šu-ú a-na pašî-ru ni-iš-ku-nu ù ni-il-ta-kan*, „außer den Fischern, die wir (ein)geschrieben[2]) und euch angegeben haben, (10) haben wir keine Fischer der Herrin von Uruk, soviele sie sein mögen, verheimlicht und werden (auch keine) verheimlichen".[3]) — Zeugen, Schreiber und Datum.

Ebensowenig wie über die Form können wir auch über den Inhalt und die rechtliche Bedeutung der als *gullubu* von *isqu*-Inhabern bezeichneten Rechtshandlung etwas Endgültiges sagen. Wir müssen uns vorläufig mit der Feststellung begnügen, daß rechtsgeschäftliche Verfügung und Erbgang zwar eine privatrechtliche Nachfolge in das *isqu* begründet haben, derzufolge der Erwerber Inhaber der Pfründe (*bêl isqi*) wurde, aber damit er zur Ausübung seiner Funktionen und dadurch auch zum Genuß der Einkünfte gelangen könne, bedurfte es noch eines eigenen Verwaltungsaktes seitens der Tempelbehörde. Ob dieser Akt juristisch als „Zulassung" oder „Bestätigung", oder ob er geradezu als „Verleihung" der Pfründe aufzufassen ist, läßt sich derzeit nicht entscheiden,[4]) wir wissen eben nur, daß der Inhaber des *isqu* erst nach durchgeführtem *gullubu* zur Vornahme seiner Funktionen und zum Bezug der damit verbundenen Einkünfte legitimiert erscheint. Erst von diesem Zeitpunkt an

---

234/3 v. Chr.); VS. XV 26, 17 f. (Mitte des 3. Jhrh. v. Chr.): *ṭupšê'u šá isqu$^{meš}$ šá ina bît ilâni$^{meš}$* u. ö. In welchem Verhältnis hiezu das YBT. VII 167, 15 erwähnte *ṭupšê'u ša kislaqu* (o. ä.) steht, läßt sich noch nicht ermitteln.

[1]) Über dieses Register und die verschiedenen Buchführungen, besonders während der hellenistischen Periode, vgl. Krückmann, a. a. o. O. S. 76 ff.; Koschaker, Sav. Z. 49 (1929), S. 653, 5 und auch meine Beiträge zur Rechtsgeschichte usw., S. 149, 1.

[2]) *Šaṭâru* bedeutet nicht einfach „schreiben" im Sinne von „schriftlich mitteilen", das wäre *šapâru;* vgl. z. B. BIN. I 30, 7 ff. (Ebeling, Neubabyl. Briefe Nr. 230): *a-na muḫ-ḫi ḫbâ'iru$^{meš}$ šá dbêlit šá uruk$^{ki}$ šá NN. iš-pur-an-na-a-ši*, „betreffs der Fischer der Herrin von Uruk, von welchen NN. uns geschrieben hat". Es ist vielmehr bei *šaṭâru* hier *ina (muḫḫi) ṭupšê'u* „in das Register" o. dgl. zu ergänzen; vgl. z. B. YBT. III 41, 16 ff.; YBT. III 59, 16 ff. (Ebeling, a. a. O. Nr. 41 und 59).

[3]) Die Bedeutung der Wendung *ana pašîri šakânu* hat Landsberger, ZA. N. F. 7 (1933), S. 220 f. erschlossen; vgl. außer diesem und den dort angegebenen Belegen noch Pohl, NBR. 61, 16 f.

[4]) Wir haben deshalb auch absichtlich vermieden, von einem etwa bis zur Vornahme des *gullubu* bestehenden ius ad rem am *isqu* zu sprechen.

ist er offiziell in die Reihe der Pfründeninhaber der betreffenden Kategorie aufgenommen und erhält auch seine Dienstzuteilung im Tempel, *pâni* „vor" der Gottheit, auf die sich sein *isqu* bezieht.

Sehr wichtig ist dabei, daß die Tempelverwaltung den Vollzug des *gullubu* von bestimmten Voraussetzungen abhängig machte, die auch materiell über die privatrechtlichen Erfordernisse der Rechtsnachfolge hinausgingen. Daraus folgt nämlich, daß es sich bei diesem Rechtsakt nicht bloß um eine formelle Anerkennung des Erwerbes beziehungsweise der eingetretenen Rechtsnachfolge in das *isqu* handelte, während wir auf der anderen Seite auch annehmen müssen, daß der Inhaber des *isqu*, seine sonstige Qualifikation vorausgesetzt, das Recht gehabt habe, die Vornahme des *gullubu* vom betreffenden Tempel zu verlangen.[1]) Jedenfalls konnte es sich aber ohne weiteres ereignen, daß jemand, der auf Grund eines privatrechtlich gültigen Erwerbsgrundes Inhaber eines *isqu* geworden war, vom *puḫru* zur Ausübung desselben nicht zugelassen wurde, weil ihm die von den Tempelsatzungen vorgeschriebene Qualifikation fehlte. Wie es in einem solchen Falle, das heißt bei Verweigerung des *gullubu*, mit der Pfründe gehalten worden ist, können wir nur vermuten. Vielleicht ist sie bis zur neuerlichen Übertragung auf einen fähigen Erwerber eingezogen und vom Tempel in der oben S. 189 gezeigten Weise verwaltet worden.

Wie man sieht, kommen wir aus den Vermutungen nicht heraus und die neuen Urkunden geben uns weit mehr Fragen auf, als wir mit Hilfe des zu Gebote stehenden Materials und noch dazu in einer so kurzen Skizze wie die vorliegende zu beantworten imstande wären. Allein trotz alledem erscheint uns jetzt das Verhältnis zwischen Tempel und Pfründeninhabern doch in einem anderen Licht, da es erwiesen ist, daß der Tempelverwaltung, unbeschadet der freien Veräußerlichkeit und Vererblichkeit der *isqu*, eine ausschlaggebende Einflußnahme bei der Besetzung der frei gewordenen Stellen zugekommen ist.

Die wertvollen Aufschlüsse, welche die hier besprochenen Tontafeln aus Uruk uns vermitteln, sind auch für das Verständnis von analogen Einrichtungen im ägyptischen Tempelwesen von großer Bedeutung. Denn auch im Pharaonenland ist seit alter Zeit sowohl die Veräußerung und Vererbung von manchen Priesterwürden und anderen Tempeldienststellen (vor allem der Choachyten und Einbalsamierer),[2])

---

[1]) Inwieweit bei einer Singularsukzession unter Lebenden auch die Zustimmung oder sonstige Mitwirkung des Veräußerers erforderlich war, wollen wir hier nicht weiter untersuchen; vgl. aber Pohl, NBR. 48, 20 f. Außerdem begegnet in den hellenistischen Kaufurkunden über *isqu* eine sich auf die Umschreibung des *isqu* im Register auf den Namen des Erwerbers beziehende Klausel, welche in diesem Sinne gedeutet werden könnte; vgl. vorläufig Krückmann, a. a. O. S. 76 f.

[2]) Vgl. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I, S. 98 ff.

als auch deren Bemessung nach Monaten und Tagen urkundlich überliefert. Die begriffliche Übereinstimmung der auf die Dienstleistung im Heiligtum beziehungsweise auf die damit verbundenen Einkünfte sich beziehenden „Tage" (*hrw, h* oder auch *hrw šms*) in den ägyptischen Tempeln mit den *ûmu* der babylonischen *isqu* wird auch durch die Definition in einem der sogenannten Siût-Verträgen aus dem mittleren Reich bestätigt, die Spiegelberg, ZÄS. 49 (1911), S. 39 in Übersetzung wiedergibt.[1]) In den griechischen Papyri finden wir dafür, wie Otto seinerzeit richtig erkannt hat,[2]) den Ausdruck ἡμέραι ἀγνευτικαὶ beziehungsweise λειτουργικαί, mit Hinzufügung des betreffenden Tempels und gelegentlich auch des Dienstes, auf den sie sich beziehen.[3])

Diese Tempeltage werden in P. Teb. 88 (115/4 v. Chr.) und in anderen Urkunden als Besitzobjekte angeführt, über die der Berechtigte rechtsgeschäftlich verfügen kann und bilden den Gegenstand einer Reihe von demotischen und griechischen Kauf-, Pacht-, Teilungs- und anderen Verträgen, sowie von letzwilligen Verfügungen, welche von der vorpersischen Zeit bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. reichen.[4]) Bereits vor Jahren haben Cuq und später auch ich auf Grund der damals bekannten Urkunden wiederholt auf diese große Analogie zwischen den ägyptischen und den babylonischen Tempelpfründen hingewiesen.[5]) Das inzwischen für beide Rechtskreise stark angewachsene Material läßt uns heute noch weitere Berührungspunkte feststellen. So veranschaulichen

---

[1]) Auch die Berechnungsweise des einzelnen Tages ist die gleiche. „Was nun die Bedeutung eines Tempeltages betrifft, so ist er $^1/_{360}$ eines Jahres", heißt es im erwähnten Siût-Vertrag und dem entsprechend in einer neubabylonischen Kaufurkunde aus Uruk, BRM. II 19, 2 ff. (241/0 v. Chr.): *20-'-ú ina 1$^{en}$ u$_4$-mu šá ši-iš-šú ina 60-'-ú šá u$_4$-mu malû*$^{ú}$, „ein Zwanzigstel von 1 Tag (sc. der Tempelbetreterschaft), was (gleich) ein(em) Sechstel von einem Sechzigstel eines vollen (d. h. das ganze Jahr hindurch laufenden) Tages (ist)"; vgl. auch oben S. 190, 2.

[2]) A. a. O. II, S. 31, 2; S. 33, 2 und S. 175, 2; vgl. auch Wilcken, Arch. für Papyrusforschung 9 (1930), S. 76 f.

[3]) Über die sonstige mit den „Tagen" zusammenhängende demotische Terminologie und deren griechische Entsprechungen vgl. auch Griffith, dem. P. Ryl., S. 319.

[4]) Ich führe hier u. a. an: dem. P. Cairo Spieg. 50058 (542/1 v. Chr.); PSI. IX 1016 (129/8 v. Chr.); BGU. III 993 (128/7 v. Chr.); PSI. IX 1018—1020 (110/9 v. Chr.); PSI. IX 1022 (107/6 v. Chr.); PSI. IX 1024 (105/4 v. Chr.); dem. P. Cairo Spieg. 30620 (100/99 v. Chr.); dem. P. Cairo Spieg. 30617 a + b (98/7 v. Chr.); dem. Ostr. Strass. II (143 n. Chr.); veröffentlicht von Spiegelberg, a. a. O. S. 37 ff.; vgl. weiter die Steuerquittungen PSI. IX 1014 (171/0 v. Chr.); PSI. IX 1015 (143/2 v. Chr.) und PSI. IX 1017 (115/4 v. Chr.). Hierher gehören auch die Rechtsgeschäfte über einen beziehungsweise mehrere „Monate" (*ʾbd*) Phylen- oder Totendienst in den demotischen Ostr. Theb. D 31; D 122; D 175; D 221 und D 235 aus dem 1. bis 3. Jahrh. nach Christi.

[5]) Cuq, Nouv. Revue hist. de droit 34, S. 460 ff. und jetzt Études sur le droit Babylonien, S. 186 ff.; vgl. auch meine Schlußklauseln der altbabyl. Kauf- und Tauschverträge, S. 13, 9 und zuletzt Beiträge zur Rechtsgesch. usw., S. 215, 2.

z. B. die oben S. 182 ff. bearbeiteten *manzaltu*-Tafeln aus Uruk recht deutlich die in einem Berliner Papyrus aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugte abwechselnde Dienstschichte der Phylenpriester des Soknopaios-Tempels, ἀγνεύοντες ἐκ περιτροπῆς,[1]) während ich anderseits bekennen muß, daß mich erst dieser Papyrus zu der, wie ich glaube, richtigen Erklärung des akkadischen Terminus geführt hat. Auch in der Frage der von der Tempelverwaltung gegenüber der Verfügungsfreiheit des Inhabers über seine „Tage" eingenommenen Stellung dürfte m. E. die jetzt erlangte bessere Kenntnis der Verhältnisse im Zweistromland bei einer neuerlichen Überprüfung des ägyptischen Urkundenmaterials manchen bisher dunklen Punkt aufklären. Das gleiche gilt auch für gewisse mit dem Wesen des Rechtes an der Pfründe (Tagen) zusammenhängende Probleme, so vor allem für die Frage, ob jede auch die kleinste Pfründe durchaus als selbständiges Einzelrecht zu betrachten ist, oder ob unter den Inhabern der den gesamten Jahresumlauf einer bestimmten Pfründenart (s. oben S. 201, 1) bildenden „Tage" eine Art Gemeinschaftsverhältnis (communio) bestanden hat, bei welchem die Einzelpfründe etwa als reeller, aber unausgeschiedener Bruchteil des Rundjahres erscheinen würde.[2])

So fördert auch hier das für einen Rechtskreis Erschlossene die Erkenntnis im anderen, und die Fruchtbarkeit der vergleichenden Forschungsmethode wird wiederum einmal bestätigt. Ohne auf die von Cuq, a. a. O. geäußerte Vermutung einer möglichen Beeinflussung bestimmter Einrichtungen des Opfersportelwesens in den griechischen Tempeln durch Vorbilder aus dem vorderen Orient einzugehen, wollen wir an dieser Stelle bloß noch einmal unsere Überzeugung aussprechen, daß eine künstliche aprioristische Scheidung zwischen Osten und Westen, welche für die Antike das trotz gelegentlicher Rückschläge doch stete wechselseitige Geben und Nehmen zwischen Okzident und Orient[3]) leugnet oder verkennt, auch auf diesem Gebiete ebensowenig am Platze sein dürfte, wie anderswo. Das oft gebrauchte Schlagwort des „doch nur gegen Osten gekehrten Gesichts des vorderen Orients" ist eine historisch unrichtige Metapher, die man heute besser aufgeben würde.

---

[1]) BGU. I 149, 8 ff. (= Wilcken, Chrestomathie Nr. 93).

[2]) Weiss, Arch. für Papyrusforsch. 4 (1908), S. 343 f. hat sich hinsichtlich der ägyptischen Tempeltage auf Grund von BGU. III 993 für eine communio pro diviso ausgesprochen. Betreffs der neubabylonischen *isqu* scheinen mir aber wichtige Argumente gegen eine solche Konstruktion vorzuliegen, so insbesondere die Festlegung des einzelnen *isqu* auf einzelne kalendermäßig bestimmte Tage und die meistens nicht bloß quotenmäßig fixierte Höhe der Einkünfte.

[3]) So auch wiederum Otto in seiner Vorrede zur Kulturgeschichte des Alten Orients im Handbuch der Altertumswiss. III. Abt. 1. Teil, Bd. 3/1.

# EQLU LIBBÛ EQLI.

Von

*Franz X. Steinmetzer.*

Für diese viel erörterte Wendung hat Ephraim Sonnenschein eine Erklärung versucht, welche zwar nicht restlos befriedigen kann, auf jeden Fall aber der Lösung einen Schritt näher geführt hat. Die Wendung *libbû eqli* findet sich an mehreren Stellen neubabylonischer Urkunden als Grenzbestimmung gegen das mitverkaufte Feld. Dabei wird parallel damit gesagt *„ita mašiḫti maḫrîti"*, womit auf das früher vermessene, jetzt aber mitverkaufte Feld hingewiesen wird. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß *eqlu* dem früher vermessenen Felde und *libbû = ina libbi* gleichgesetzt werden muß. Dies gilt wenigstens für den Fall Nbk 164, wo wir lesen: *mu-ṣi-e libbu*$^{u}$ *eqli*, womit die Grenze gegen das mitveräußerte Grundstück angegeben wird. Diese ist eben der *muṣû* des mitverkauften Feldes. Für *libbû* ergibt sich demnach nach Sonnenschein die Bedeutung „dasselbe" sc. Feld. Betreffend den hier angewendeten Gebrauch von *libbu* = Herz wird auf die ähnliche Verwendung von hebr. *nefeš*, neuhebr. *eṣem*, arab. *nafs* hingewiesen. Vgl. Rocznik Orjentalistyczny III, 1927, 191 f. Siehe auch Ungnad-San Nicolò, Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden I., Heft 1 67, Anm. 4. Zu muṣû vgl. ebd. S. 68, Anm. 1 oben.

Diese Erklärung Sonnenscheins bringt zweifellos etwas Licht in die Sache, als endgiltige Lösung kann sie aber nicht angesehen werden. Es soll gerade auf jene zahlreichen Fälle hingewiesen werden, wo sich die Verbindung findet: *eqlu libbû eqli*. In diesem Falle versagt die obige Lösung vollkommen. Denn die Worte „Feld dasselbe Feld" können nicht als Grenzbestimmung angesehen werden. Kein Feld kann doch an sich selbst grenzen. Es gibt aber auch Fälle, die unten angeführt werden sollen, an denen von einem mitveräußerten Grundstück keine Rede ist. Auch hier gibt die Lösung Sonnenscheins keinen richtigen Sinn.

Ferner scheint mir eine kleine Unklarheit vorzuliegen, wenn der hier angenommene Gebrauch von *libbu* mit dem des hebr. *nefeš* und ähnlichen Wörtern der verwandten semitischen Sprachen zusammengestellt wird. Denn das hebr. *nefeš* wird stets nur gebraucht für das Fürwort „selbst", nicht aber für „derselbe". Daher kann in unserer Redensart *libbû eqli* niemals bedeuten „dasselbe Feld", sondern stets nur „das Feld selbst". Diese letztere Bedeutung gibt aber an unsern Stellen überhaupt keinen Sinn, weil sie keine Grenzbestimmung ist.

Zweifellos richtig ist das, daß *libbû = ina libbi* gesetzt werden kann. Es handelt sich hier um einen rudimentären Lokativ, der sich in einigen Fällen erhalten hat und auf *-û* endet. Vgl. Brockelmann, Grundriß I, 460 b. Dieser Lokativ hat in gleicher Weise die Orientierung mit *ina, ana* und *ultu* zu vertreten. *libbû* kann demnach heißen: *ina, ana, ultu libbi*. Es ist aber bekannt, daß diese Verbindungen der Präpositionen mit *libbu* vollkommen gleichbedeutend sind mit *ina, ana, ultu*. Ein Vergleich mit hebr. *nefeš* usw. ist daher hier überhaupt nicht notwendig, ja nicht einmal zulässig, weil *libbu* seine Bedeutung längst eingebüßt hat und keine Hervorhebung bewirken will.

Betrachten wir nun von diesem Standpunkt aus die Wendung *eqlu libbû eqli*, so kann das mit *eqlu ana libbi eqli* oder *eqlu ana eqli* umschrieben werden. Man könnte sich nun leicht versucht fühlen, *UŠ-SA-DU = itû* oder *DA = ṭêḫ* zu ergänzen. Dies geht jedoch nicht an, weil beide Ausdrücke, *itû* wie *ṭêḫ*, meistens mit dem Akkusativ verbunden werden. Daher kann *eqlu libbû eqli* nur heißen: Feld gegen Feld gelegen, oder „Feld an Feld". Der Sinn dieser Wendung wäre demnach der, zum Ausdruck zu bringen, daß keine der sonst vorkommenden Grenzen, wie ein Fluß, ein Feld, ein Haus, eine Straße, eine Sippe usw. hier zutrifft. Hier grenzt also „Feld an Feld". Was der weitere Sinn dieser Wendung ist, wird sich uns gleich ergeben. Zuvor soll aber die Richtigkeit dieser Lösung an diesem oder jenem Beispiel erörtert werden.

Vor allem sei an das Feld erinnert, welches King, BBSt 69 beschrieben wird. Es hat vier Grenzen. Eine davon ist *Bît-kidin-etilli* (?), die drei andern werden mit *libbû eqli* angegeben. Alle drei Male heißt es übereinstimmend: *itû libbu*$^{ú}$ *eqli*. Wollten wir mit Sonnenschein übersetzen: „angrenzend an dasselbe Feld", so gäbe das keinen Sinn, weil noch von keinem Felde die Rede gewesen ist. Setzen wir dagegen *libbû = ana libbi* oder auch nur *ana*, so ergibt sich ein trefflicher Sinn. Das Grundstück grenzt mit drei Seiten „an Feld". Es bleibt nur die Frage offen, was für ein Feld damit gemeint ist.

Ein anderer Fall liegt vor VAS I, Nr. 70. An drei Stellen wird eine Grenze des Grundstückes bezeichnet als *„ṭêḫ eqlu libbu*$^{ú}$ *eqli*" (II 34; III 19; IV 10). Daß man auch hier wieder nicht übersetzen kann „anstoßend an das Feld, dasselbe Feld" oder „anstoßend an das Feld, das Feld selbst" liegt klar auf der Hand. Es müßte doch sonst von diesem Felde schon die Rede gewesen sein. Nun ist allerdings zu Beginn der Urkunde von einem Grundstücke die Rede: *qaqqaru* (I 5). Allein dieser Grund ist kein bebaubares Feld, sondern eine Bauparzelle. Denn es soll ja „Haus gegen Haus" ausgetauscht werden. Vgl. I 10. Demnach kann wenigstens II 34 dieses Grundstück nicht gemeint sein, an den weitern beiden Stellen iii 19 und IV 10 kommt es dann ebenso wenig in Betracht. Auch hier muß also richtig übersetzt werden „anstoßend Feld an Feld".

Noch ein weiteres Beispiel sei herangezogen, nämlich VAS I, Nr. 37. Hier wird IV 25 als Grenze angeführt *„ṭêḫ lib-bu-ú eqli u itû qîšti šá* $^{I}$*marduk apil* $^{I}$*ka-nik-bâbi.* IV 33 f. ist die Rede von *tap-tu-u pa-na-at* $^{iṣu}$*kirê e-li-ni-i lib-bu-u eqli,* urbares Land gegenüber dem obern Garten am Feld. Von demselben Grundstücke werden vier Grenzen angegeben: der genannte Garten, *Nammûa, Marduk* und *lib-bu-ú eqli.* Auch hier muß es als ausgeschlossen gelten, unter libbû eqli „dasselbe Feld" oder „das Feld selbst" zu verstehen. Denn in unserer Urkunde sind nicht weniger als vier Grundstücke angeführt, und es kann nicht dem Belieben des Lesers überlassen sein, an welches dieser vier Grundstücke er als Grenze denken will. Es bleibt also wohl auch hier wieder nichts anderes übrig, als der wörtlichen Bedeutung nach *libbû* = *ana libbi* gleichzusetzen und zu übersetzen „am Feld".

Nun müssen wir allerdings fragen, was für ein Feld gemeint ist, welches so häufig mit *libbû eqli* bezeichnet wird. Wäre es ein Fehler, die Grenze der veräußerten Grundstücke nicht eindeutig anzugeben, so wäre es ein gleich großer, sie überhaupt nicht anzuführen. In der Tat nun ist die Bestimmung „am Feld" oder „Feld an Feld" überhaupt keine Grenzangabe.

Es hieße aber sicherlich die Rechtsbildung der babylonischen Juristen unterschätzen, wenn man ihnen solche Versehen, die nicht einmal, sondern oft unterlaufen wären, zutrauen wollte. Wenn *libbû eqli* keine Grenzbestimmung ist, so kann sich das nur daraus erklären, daß eine nähere Bezeichnung der Grenze in jenen Fällen nicht nötig war. Nun können wir darauf zurückgreifen, was Sonnenschein festgestellt hat, daß nämlich in den von ihm behandelten neubabylonischen Rechtsurkunden die Bestimmung *libbû eqli* sich auf solche Grundstücke bezieht, welche zu gleicher Zeit mit veräußert werden. Die oben kurz erörterten Beispiele gestatten wohl, diesen Satz zu erweitern zu der Folgerung, daß *libbû eqli* sich bezieht auf solche Felder, welche bereits dem neuen Besitzer der in Frage kommenden Grundstücke gehören oder ihm in derselben Urkunde zugesprochen werden. Denn die angeführten Beispiele zeigen, daß es sich nicht immer um Grundstücke handeln muß, welche zu gleicher Zeit mit dem im Kontrakt angeführten Felde verkauft werden, sondern auch um solche, welche dem Käufer bereits gehören. Denn nur in dem Falle, daß das mit *libbû eqli* bezeichnete Grenzfeld dem neuen Besitzer entweder schon gehört oder von ihm gleichzeitig erworben wird, ist es erklärbar, daß von einer genauen Angabe der Grenzen, wie sie sich in denselben Urkunden neben libbû eqli findet, abgesehen wird. Von dieser Seite her, d. h. von dem Besitzer dieser Grenzfelder, drohte keine Anfechtung, da er auch ihr Besitzer war und die Kaufverträge somit eigentlich nichts anderes als eine lokale Verschiebung der Grenzen und eine Abrundung des Grundbesitzes zum Gegenstand haben. Die alten Grenzen hörten damit auf in

wahrem Sinne Grenzen zu sein, waren also für den Juristen gegenstandslos geworden.

Es wird nun die Aufgabe sein, alle Stellen, an welchen sich *libbû eqli* findet, nach dieser hier vorgebrachten Lösung zu untersuchen, eine Aufgabe, welche den hier zur Verfügung stehenden Raum weit überschreitet. Sollte die vorgelegte Erklärung sich als stichhaltig erweisen, so könnte sie unter Umständen ein wichtiger Fingerzeig für Fragen der Topographie des Zweistromlandes werden.

# INSCRIPTIONS «HITTITES» HIÉROGLYPHIQUES DE CARCHEMISH.

## ESSAI DE DÉCHIFFREMENT.

Par

*Bedřich Hrozný.*

*Article lu par l'auteur devant l'Institut Oriental à Prague, le 7 Novembre, et par M. Moret devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris le 22 Décembre 1933.*

Après avoir transcrit et traduit les sept inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques sur plomb, trouvées à Assur (voir Archiv Orientální V, 208 et suiv.), nous voudrions essayer maintenant de transcrire et de traduire neuf inscriptions de Carchemish, choisies parmi les plus grandes et les plus importantes, à savoir : Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish I, A 11a; 11b; 11c; Carchemish II, A 15b**; Carch. I, A 6 et 7; 1a; 2; 3.[1]) Il s'agit, dans tous ces cas, d'inscriptions votives des princes de Carchemish. Particulièrement intéressantes sont les inscriptions Carch. I, A 6 et 7 (cf. aussi l'inscription Carchemish II, A 15b**), qui accompagnent et expliquent une série de magnifiques reliefs de Carchemish, publiés par Hogarth, Woolley et Lawrence dans Carchemish I et II; ci-dessous, pl. IV—IX, on trouvera reproduits — outre l'inscription Carchemish I, A 1 a, et les deux plans Carchemish I 31 et II pl. 12 — les plus importants de ces reliefs, avec l'aimable permission des Trustees du British Museum. Il ne peut s'agir ici — il est à peine besoin de le faire observer — que de traductions provisoires; celles-ci serviront cependant, je l'espère, de base utile aux traductions ultérieures et définitives de ces très importants textes. Certains termes de l'architecture « hittite »-hiéroglyphique, contenus dans ces inscriptions, rendent leur interprétation particulièrement délicate; mais je renvoie pour ces détails, aux notes qui accompagnent nos traductions, ainsi qu'au dernier chapitre du présent travail. Les notes de commentaire restent d'ailleurs aussi succinctes que possible, ceci en raison de l'économie qui s'impose en ces temps difficiles.[2])

[1]) Je ne voulais d'abord traiter ici que les six premières inscriptions; plus tard seulement, je me suis décidé à joindre à cet article les trois dernières inscriptions. Ainsi s'explique le fait que les inscriptions du prince *Katuvas*, Carch. I, A 2 et 3, ne sont pas traitées ci-dessous immédiatement après les inscriptions Carch. I, A 11a, 11b et 11c, qui proviennent du même prince.

[2]) Qu'il me soit permis de remercier cordialement Mme M. Vokoun-David (Prague) et M. le Professeur Holger Pedersen (Copenhague) qui ont bien voulu lire les épreuves de cet article.

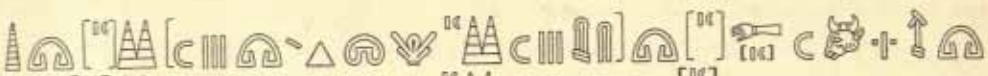
## Carchemish I, A 11a (cf. A 8).

Cette inscription se trouve gravée sur un montant de porte en basalte; voir Carchemish I, 28.

**Col. I.**

*Amu*[1])*-va-me* [I]*Ka-tu-va-s* [I]*-ve*$^{(r)}$*-va-na-s*[2]) [I]*Kar-ga-me-sá-ja-*

Moi, je suis *Katuvas*, prince[2]), [chef du] pay[s] de la ville de

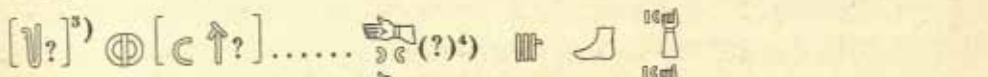


*-s* [I] [*-na ve-s* [I]*Lu-ḫa-sá* [I]*-na ve-ā-a*]*-s* [I] *-na-mu-va-ja-s*

*Kargamesas*, fi[l]s premier-né [de *Luḫas*, che]f [du pays],

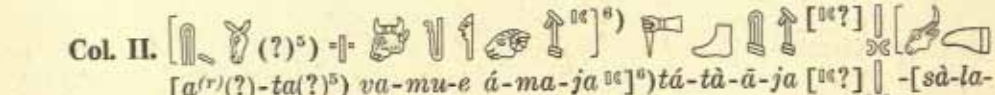
[I]*Á-s-tu-va-tú-ma-ja-sá-a* [I]*-ná ve-ā-a-s* [I] *-s va-mu-*

pe[t]it-fils d'*Astuvatumajas*, chef du pays. Et moi,



[*e*?][3]) [*-na-i*?] ..... (?)[4])-[*v*]*e*$^{(r)}$*-t*[*à*] [I] *-*

[les] dieu[x] ..... m'ont [fait][5]) puissant par (leur) [m]ai[n](?).[4])

**Col. II.** 

[*a*$^{(r)}$(?)*-ta*(?)[5]) *va-mu-e á-ma-ja* [I]*-*[6])*tá-tà-ā-ja* [I] *-*[*sà-la-*

[Et à moi], ils ont donné le t[rôn]e(?)[7])

---

[1]) Pour cette lecture du signe , voir IHH (= Hrozný, Inscriptions hittites hiéroglyphiques) 50 et suiv.

[2]) Pour ce mot, voir IHH 60, 63 et 65.

[3]) Ainsi complété, d'après la Col. II.

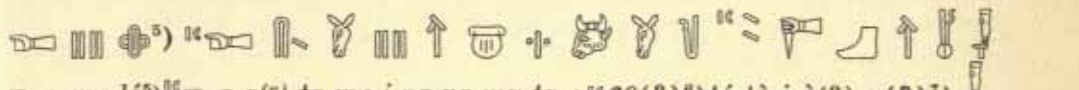
[4]) Je complète ces signes, d'après le passage parallèle de M IX 2: . Il s'agit ici, apparemment, de l'abl.-instr. sg. du mot «hittite»-hiéroglyphique pour «la main».

[5]) Ainsi complété, d'après notre Col. II (voir ci-dessous): ; cf. aussi M IX 2: , 3e pers. sg. prét.

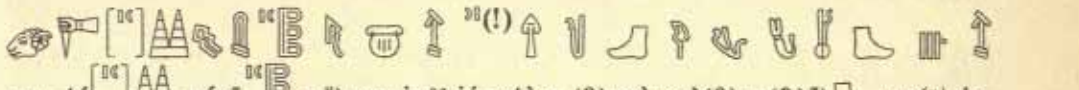
[6]) Complété d'après Carch. II, A 14a, 2. Cf. Carch. I, A 2, 1—2.

[7]) Moins probablement: s[ceptr]e (?). Pour cette dernière traduction, voir Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 113. Mais l'idéogramme  du mot *sà-la-ḫà(? u?)*, CE, pl. IX 4, semble recommander plutôt le sens de «trône». L'idéogramme ou déterminatif

*ḫà*(?)[2])]1)-*ja*[?] -*ā-tá va-mu-e* -*ná-i mé-ā-tà-e* -*va-ná-tà*4)
de [mes] pères. Et à moi, les dieux, par mon Altesse



-*me-lá*5) -*a*(*r*)-*ta me-i-pa-va-mu-ta-e* *20*(?)6)*tá-tà-i à*(?)-*u*(?)7) -
ont fait puissante la force. Puis à moi, mes vingt(?)6) pères sont des-



*ma-tá* -*ná-ā* -*s*$_1$8)-*pa-ja* *já-e-tà* *e*$_2$(?)-*nà-n à*(?)-*u*(?)7) -*ve*(*r*)-*ja*-
cendus(? entrés?) (aux enfers). Puis, lorsque (= *jaëta*) dans les murs(?)8)

*ú*(?)9)-*va-tá va-mu-e*10) *me-a-s-e ve-nà-na*
de la terre ils sont entrés, à moi,10) mon maître

---

, des autres passages, signifie sans doute seulement que cet objet est fait en bois; cf. babyl. $^{iṣu}GU.ZA = {}^{iṣu}kussû$ « siège, chaise, trône ». Si *salaḫaja* (? ou *salauja*?) est bien réellement « le trône », ce mot rappellerait en ce cas, le lat. *sella* (< **sed-lā*), le gr. (lac.) ἑλλᾶ « siège », etc.

1) Complété d'après Carch. I, A 2, 2, Carch. II, A 14a, 2—3, Liv. Ann. of Arch. a. Anthr. II, pl. XXXVIII 4 (= Syria X, pl. XXX), et Syria X, pl. XXXIII, côté droit, 4. Voir aussi p. 208, n. 7. 2) Ou *u*?

3) Peut-être une lecture phonétique *pá* serait-elle possible. Voir Meriggi, dans WZKM XL, 234, n. 2, et Rev. hitt. et as. 11, 119.

4) A lire *vêvanata*.

5) A lire peut-être *sulu-me-lá* ou *sula-me-lá*? Cf. IHH 53, Carch. II, A 15b**, 1 (ci-dessous, p. 227, n. 6), et Meriggi, dans WZKM XL, 274.

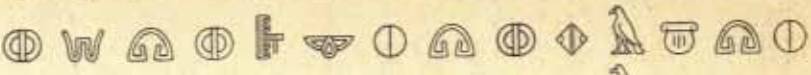
6) On attendrait plutôt, ici, le chiffre 2, , étant donné que, dans la Col. III, notre inscription parle du père et du bisaïeul de *Katuvas*. Notons aussi que, dans la même colonne, le chiffre 3 est écrit ; voir encore, par ex., IHH 61, Carch. II, A 14a, 3, etc. Les traits horizontaux ou obliques exprimant ailleurs les dizaines (voir par ex. Bleiinschr. g, I 3, 11, et c, III 2), nous ne pouvons, croyons-nous, que lire ici 20, et voir, dans ces « 20 pères », tous les ancêtres de *Katuvas* qui ont régné avant lui à *Kargamesas*. Voir aussi Liv. Ann. of Arch. a. Anthr. 2, pl. XXXVIII 4 (= Syria X, pl. XXX), où les deux traits sont tout à fait horizontaux. — En ce qui concerne les traits obliques, ajoutons encore que, dans les noms propres, par ex. dans le nom de notre inscription, Col. I, le trait oblique exprime originairement sans doute le chiffre 1.

7) Ou *ar-ḫà*?

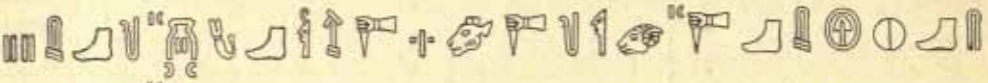
8) Cf. p. 226, n. 3 et p. 237, n. 3.

9) Cf. IHH 105 et suiv., Holger Pedersen, dans Archiv Orientální V, 185, et Hrozný, ibid. 242.

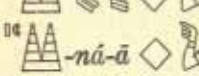
10) Pour ce passage, voir déjà IHH 73.

**Col. III.** 

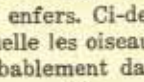
dieu*Santa*(?)-*s* dieu*Kar-du-u*(?)[1]-*s* dieu*Ku-* *-pa-s-u*(?)[1])
le dieu *Santas*(?), le dieu *Kardus*(?)[2]) et la déesse *Kupapas*



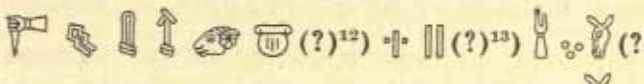
*me-ā-tà-e* *-nà-tà*[3]) *á-ja-tá va-mu-tá-e á-ma* *tá-tà-ā ḫi*$_1$(?)-*ḫà*(?)-*tà-a*[4])
(qui sont) aimés par Mon Altesse, à moi-même, lorsqu'ils ont fait puissant

 *-ná-ā* *-me-ta$_2$-là*$^{(r)}$*-a-n já-e-tà e-tá a-i-ā-tá*[5]) dieu [6])*-pa-va-mu*
le pays de mon père et de (mon) bisaïeul[7])[5]), puis auprès de la divinité de

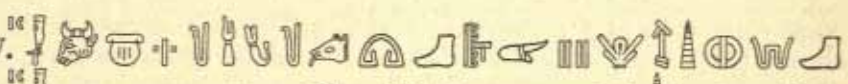
---

[1]) Ou *ḫà*?
[2]) Ou *Karduḫas*?
[3]) A lire *vévanata*.
[4]) Pour la lecture de ce mot, voir H. Pedersen, l. c. 185 et suiv., et Hrozný, ibid. 241.
[5]) Pour ce passage, voir déjà IHH 73.
[6]) L'idéogramme , , employé dans le verbe «faire entrer» (IHH 32, 62, 63, etc.), figure à mon avis une porte. Dans , on peut donc voir une divinité des entrées et des portes, comparable au *Janus* des Romains. Cependant, le contexte me semble recommander la supposition qu'il s'agit spécialement ici d'une divinité de l'entrée des enfers. Ci-dessous, p. 256, voir aussi l'inscription Carch. I, A 2, III—IV, d'après laquelle les oiseaux d'oracle entrent «au dedans de la terre» — c'est-à-dire qu'ils entrent probablement dans des trous s'ouvrant à la surface du sol: ils vont retrouver les divinités *-nà* et *-tà;* leur vol semble demander des offrandes pour les morts, qui habitent dans la terre. La lecture complète du nom de la divinité de l'Entrée nous est donnée par Liv. Ann. of Arch. a. Anthr. II, pl. XXXVIII 2 (= Syria X, pl. XXXII):  , dieu *-Là*$^{(r)}$*-gu-ma-là;* cette lecture ne s'accorderait d'ailleurs pas sans difficulté avec la forme *-nà* du passage ci-dessus mentionné. La divinité *Lâgumala(?)* ne serait-elle pas à rapprocher de la déesse babylonienne *Lagamal*, fille du dieu de l'eau *Êa* (Cun. Texts 25, 1, 14)? La même divinité se trouve probablement désignée aussi dans Carch. I, A 11 b, VI (ci-dessous, p. 221), sous une forme abrégée: , dieu*Là*$^{(r)}$*-gu*, dat. Il ne me semble pas recommandable de voir, dans ce dernier nom, une graphie pour le nom du dieu *Tarku*, qui serait alors écrit ici dieu*Tla*$^{(r)}$*-gu*, avec le son asianique bien connu, *tl*; cf. IHH 103 et 117. Quant à la divinité du Bident, *-tà*, elle pourrait représenter ici une divinité des eaux qui jaillissent de la terre; cf. peut-être le trident, emblème de Poseidon. Originairement, il est vrai, dans l'Orient ancien, le bident comme le trident, est le symbole de

[*-tà é-ā*(?)[*-u*(?)[10]) *à*(?)-*u*(?)[11]) *-mu-p/ba-ta*(?)*e*][9]) *-va me-ā-ja-e* dieu-l'Entrée[6]) (et) de la divinité du [Bide]nt(?)[6]), [ils (c'est-à-dire: les oiseaux



*tá-ná-ā-ja*[15])*-ma-pa*(?)[12])*-va 2*(?)[13])*-pá*(?)[16]) (?)[14]) *3*
divins)] me [sont descendus(?) en volant,[17]) a]lors mes oiseaux divins à moi 2(?)[13]) fois(?) 3 victimes

Col. IV. 

*mu-pa-va-e pá-n-e -s-tà*[18]) *Kar-ga-me-sá-ja* dieu*Santa*[td](?) ont fixées(?); puis moi, j'ai offert(?) ces victimes[18]) [du ves-

---

la foudre, et l'attribut du dieu de l'orage; voir E. Unger, dans Ebert, Reallex. d. Vorgesch. II 462. Un bident tout à fait analogue à notre signe hiéroglyphique , se trouve par ex. parmi les emblèmes divins — lui-même étant probablement l'emblème du dieu *Adad* — sur le kudurru reproduit par Meissner, Alter Orient XV, Abb. 124. — Ces oiseaux qui, entrant dans des trous, vont rejoindre les divinités infernales, expriment, semble-t-il, la volonté de ces dieux, que *Katuvas* offre des sacrifices à ses morts. Peut-être ces oiseaux fixent-ils, par le nombre de leurs vols, le nombre des victimes exigées. Voir aussi Carch. I, A 2, III—IV, ci-dessous, p. 256.

[7]) Le mot *hiḫatas(?)* semble désigner le bisaïeul (d'après IHH 62). Mais on pourrait se demander si, dans des passages comme celui-ci, ce mot n'est pas employé aussi, par abus, pour «le grand-père». Voir d'ailleurs Carch. I, A 2, II (ci-dessous, p. 255), où *Katuvas* parle expressément de son père et de son grand-père, *hi*$_1$(?)*-ḫà*(?).

[8]) Complété d'après Carch. I, A 2, III.

[9]) Complété d'après Carch. I, A 2, III—IV.

[10]) Ou *ḫà*?

[11]) Ou *ar-ḫà*?

[12]) Telle est la lecture que je proposerais ici, d'après la photographie.

[13]) Moins probablement: = 5?

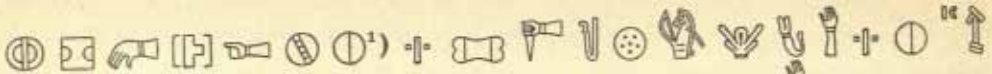
[14]) D'après Carch. I, A 2, IV (ci-dessous, p. 256), on attendrait plutôt ici l'idéogramme , pour «les victimes».

[15]) Cet idéogramme ne serait-il pas à lire dieu *erut-tá-ná-ā-ja*? Cf. Hrozný, dans Archiv Orientální V 213, n. 4.

[16]) Ou *na*$_1$?

[17]) Voir Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 113: «volèrent en bas».

[18]) Cf. M IX, 3, puis Meriggi, dans WZKM XL, 276, et voir encore p. 221, n. 7.



-*ta*$_2$[ ]-*ta*$_4$(?)[2])-*ru-u*(?)[3])[1]) *va-tu-tá-e* -*è*$^{(r)}$(?)-*sá-n*[4]) -*va-u*(?)[5])[6] *ja-*

tibule = [ ?] dans le temple du dieu *Santas*(?) de la ville de *Kargamesas*, et à lui-même j'ai présenté[5]) une offrande de pain.[4]) Cet-

*ā-u*(?)[3])-*va* -*lá-n á-ma* [6] *ḫi*$_1$(?)-*tà-ā*[6])-*mu-e* [6] *é-n* -*ta e-va-tu-me-ā*

te porte à mon bisaïeul (qui ?) m'est entré (aux enfers?)[7]), alors à lui, moi,

-*s ku-ma-n*[8]) +*me-u*(?)[3]) *va-mu-tá-e* [6] *ja-i* -*ku-ta-là*$^{(r)}$-*i* [6] *nu-ná*

comme(?)[8]) temple j'ai bâtie. Et à moi-même, ces murs on

Col. V.

[6] *tà-va-ta*[2]) *e-va ja-ā* -*n* [6] -*là*$^{(r)}$-*u*(?)[3])[10]) *va-ta*$_2$-*e* [6] -

a mis(?).[9]) Lorsque j'ai bâti les murs[10]) de cette porte, on(?)

---

[1]) Complété d'après Carch. I, A 2, 4; cf. Carch. II, A 13 d, 7: , imp. en -*tu*.

[2]) Ce signe, qui figure un poing, semble alterner avec le signe , *tá*, dans le même verbe, Carch. I, A 2, IV (ci-dessous, p. 257). Ne pourrions-nous donc lui attribuer ici une valeur *ta*$_4$? Mais voir aussi Carch. I, A 11 b, II (ci-dessous, p. 218)??

[3]) Ou *ḫà*?

[4]) Le signe serait-il peut-être une forme intermédiaire entre les signes et (IHH 102, nos 12 et 13)? Cf. Meriggi, dans WZKM XL, 270. Dans le mot -*è*$^{(r)}$*(?)* -*sá-n (=ézan?)* «pain», on pourrait voir un dérivé de la racine indo-européenne **ed-* «manger», nés. *ad-*, *ez-*, etc.

[5]) Pour cette forme verbale, cf. aussi Carch. I, A 6, V, ci-dessous, p. 238.

[6]) Pour la lecture de ce mot, voir les passages cités p. 210, n. 4.

[7]) Ou: (dans, sous cette porte)??

[8]) *Kuman*, construit avec un génitif qui le précède, semble signifier ici «comme»; cf. lat. *quam*.

[9]) Pour ce verbe, voir par ex. IHH 63.

[10]) Le verbe , à lire probablement -*kutalâu* (? ou -*kutalâḫa*?), est dérivé du substantif *kutalâi* «murs» (IHH 32), qui se trouve aussi dans la proposition précédente.

*lá-na*$_1$(?)[1]*-sá-ā-s(a)-tá-e*[2]) *va-ta*$_2$*-e* *-va-ā-tà* *-me-u*(?)[3]) [16]*ja-i-pa-va*

lui a fait un devant(?)[2]), et de bois je l'ai bâtie. Puis à cette

*-u*$^{(r)}$(?)[4])*-sà-tá-na-i*[5]) *[1]Á-nà-ā* *-s(a)-me-a*[6]) *-tà-a*[7]) *-tá-va-na-i*[8])

loge(?)[5]) pour *Anâs*, gardien[6]) des habits d'offrande[7]), un étage[8])

[1]) Ou *pá*?

[2]) Le mot *-lá-na*$_1$(?)*-sá-ā-s(a)-tá-e* semble être la 3e pers. pl. prét., avec la désinence *-sta*. Ce verbe serait dérivé d'un substantif *-lá-na*$_1$(?)*-sá-*, représenté par l'idéogramme pour « maison », , et par l'idéogramme , plus exactement , qui figure l'œil et le nez (voir IHH 30 et suiv.), c'est-à-dire la face. L'idéogramme composé: , signifie donc à peu près « face, partie antérieure, devant d'un bâtiment ». Dans notre cas, il s'agit probablement d'une loge de portier, placée dans la porte-même; voir la proposition suivante de notre inscription et encore Carch. I, A 11c, VI (ci-dessous, p. 226). Par sa fin *-lanasa-*, ce mot rappelle le mot *-lá-na-sá-a-i*, dat.-loc. sg. « porte » (IHH 33). Il me semble assez difficile de lire, dans notre passage, *-lá-na*$_1$(?)*-sá-ā s(a)-tá-e*, et de voir dans *s(a)-tá-e* la 3e pers. pl. prét. du verbe **es-* « être » (cf. IHH 92): « il y avait(?) (là) un devant(?) ».

[3]) Ou *ḫà*?

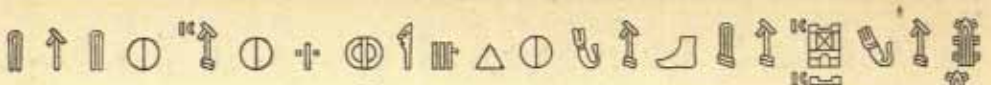
[4]) Ou *ḫà*$^{(r)}$?

[5]) Le mot *-u*$^{(r)}$(? *ḫà*$^{(r)}$?)*-sà-tá-na-i*, dat.-loc. sg., écrit aussi avec l'idéogramme = « (ce qui est) auprès(?) de la maison (ou devant? dans la maison?) » (IHH 30 et 97), ne peut que désigner ici la loge du portier — ceci contrairement à IHH 30, où j'ai traduit ce mot par « relief(s) ». Ce mot semble donc à peu près synonyme du mot *-lá-na*$_1$(?)*-sá-*, traité dans la note 2. Si l'on pouvait lire ce mot *ûs(a)tanai*(?), les mots indo-européens skr. *ôṣṭhaḥ-* « lèvre », lat. *austium*, *ōstium* « embouchure », v.-sl. *usta* « bouche », *ustьna* « lèvre », prêteraient peut-être à comparaison.

[6]) Littéralement « portier » (cf. aussi Carch. I, A 11c, VI, ci-dessous, p. 226); pour l'idéogramme , qui figure une porte, voir p. 210, n. 6.

[7]) Pour la signification « habit, tablier », de l'idéogramme (cf. aussi Carch. I, A 11c, VI), voir ci-dessous, p. 224, n. 8. Probablement s'agit-il ici d'habits ou de tabliers offerts aux mânes du bisaïeul de *Katuvas* (cf. IHH 62 et suiv.). *Katuvas* fait bâtir, devant la porte, une maisonnette en bois avec un étage, où il place *Anâs*, comme gardien des habits d'offrande.

[8]) Moins probablement: des étages. L'idéogramme représente, me semble-t-il, une « maison », une chambre peut-être, vers laquelle on doit monter (moins probablement descendre) par une échelle ou un escalier. Le mot *-tavanai*, acc. pl., signifiera donc à peu près « étage(s) ». Cf. aussi *ta*$_2$*-va-ná-a-sá-a*, Carch. II, A 16a, 3—5.



*a-i-a-u*(?)[1] *ja-u*(?)[1]-*va* -*á-ve*(*r*)-*lu-u*(?)[1]-*n ja-tà-ā-ja* -*nà-ja*
j'ai fait. Cette statue divine, à ces portes, dans l'entrée,[2])

*là*(*r*)-*tà*[2]) -*a-sà-ú*(?)-*va-u*(?)[1]) *nu*(*r*)[3])-*va-sà-pa-va-ta*$_2$[4]) *já-e-tà*
j'ai mise. (Celui) qui, à l'intérieur(?)[4]) pour quel-

**Col. VI.**

*é - n* -*a*[5]) *va-ta*$_2$-*e* [6])-*a já-a - s* *ja-i - pa-va-tá*
qu'un entre,[5]) et prend la clef(?),[6]) puis brûle(?) ces murs

-*ku-ta-là*(*r*)-*i* -*ja-e* -*s*$_1$[7])-*ná-tà jā-pa-va-tá* *ja-n* -*ná-n* -*ja-e*
dans(?) le vestibule(?), puis qui brûle(?) ce dieu dans(?) le vesti-

-*s*$_1$[7])-*na-tà* *jā-pa-va-tá á-ma-ja á-te-ma-ja*[8]) *à*(?)-*u*(?)[9]) -*a*[10]) *va-tu-ta-e*
bule(?), puis qui broie(?)[10]) mon image(?),[8]) alors

[1]) Ou *ḫà* ?

[2]) Il s'agit peut-être ici de la première entrée d'une porte double.

[3]) La ligne verticale du signe peut représenter aussi «l'épine»; cf. par ex. le signe =*tu*(*r*), de la Colonne VI.

[4]) Le mot *nu*(*r*)(?)-*va-sà* ou $^{d}$*nu*(*r*)(?)-*va-s*(*à*)-*tà* (Carch. I, A 2, V, et A 3, II; voir ci-dessous, p. 257 et 260), se trouve toujours en rapport avec le verbe «entrer». Nous devons donc très probablement le traduire par «à l'intérieur(?)». Une forme plus simple de ce mot serait peut-être le mot $^{d}$*nu* ou $^{d}$*nú*, dans Carch. I, A 11b, V (ci-dessous, p. 220) et A 1a, IV (ci-dessous, p. 251).

[5]) Pour ce verbe, cf. ci-dessous, p. 257, n. 11.

[6]) Le signe figure peut-être une clef, ceci contrairement à IHH 29, n. 3. Comparer avec la clef romaine en forme de T, dans Ebert, Reallex. d. Vorgesch. 11, 286, Taf. 90, Schrader-Nehring, Reallex. d. idg. Altertumskunde II, Taf. 87, Fig. 2.

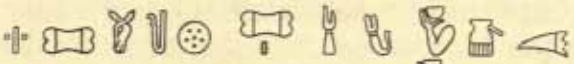
[7]) Ou *su*$_1$? Cf. p. 252, n. 13.

[8]) Dans IHH 72, pour le mot *atemaja* pl. «image(?)» j'ai rappelé — sous réserves — le mot cananéen אָדָם «homme», aram. אֲדָמָא «âme, vie». Cette étymologie est très incertaine. Mais il serait, à mon avis, également très hardi de vouloir mettre ce mot «hittite»-hiéroglyphique (qui pourrait être lu aussi *á-t(e)-ma-ja*) en rapport avec le skr. *ātmán-* «haleine, âme», v. h. a. *ātum* «haleine», etc.

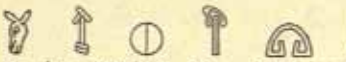
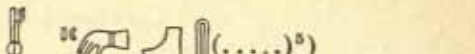
[9]) Ou *ar-ḫà* ?

[10]) Dans IHH 38, n. 5, j'ai voulu voir hypothétiquement l'image d'une massue,

dieu*Santa*(?)-*s* dieu*Kar-du-u*(?)[1]-*s* dieu*Ku*- -*pa-s-u*(?)[1] -*lá-ja-tu*[2]
que le dieu *Santas*(?), le dieu *Kardus*(?)[3] et la déesse *Kupapas* fassent
que celui-ci soit dévoré(?)![2]



*va-tu-ta-e* -*tu*$^{(r)}$-*pá*(?)[4]-*n* -*là*$^{(r)}$-*la*-
Et qui lui enlève le pain et

Col. VII. 
*ta-ja-u*(?)[1][6] *já-s à*(?)-*u*(?)[7]  -*tà-a*(.....)[5]
les boissons de libation,[6] (.....)[5]

**Contenu de l'inscription** — *Katuvas*, prince de *Kargamesas*, fils de *Luḫas*, petit-fils d'*Astuvatumajas*, prend possession du trône de *Kargamesas*, sur lequel il succède à ses vingt(?) ancêtres. Les dieux font puissant son pays. Les oiseaux d'oracle, en volant, entrent dans des cavités du sol: ils vont ainsi rejoindre les divinités des enfers; par leur vol, ils déterminent le nombre des victimes que *Katuvas* doit offrir dans le vestibule(?) du temple de *Santas*(?), aux mânes de ses pères probablement. *Katuvas* élève une porte, comme temple à son bisaïeul (ou bien à son grand-père?); sur un montant de cette porte, il fait graver notre inscription. Dans la porte, il bâtit une loge de bois avec un étage; à cet étage, il place le portier *Anâs*, qui est chargé de veiller sur les habits offerts aux mânes du bisaïeul de *Katuvas* (cf. aussi l'inscription Carch. I, A 11c, VI, ci-des-

---

dans l'idéogramme , de *à(?)-u(?)* (ou *ar-ḫà?*) -*la*. Mais la forme de ce signe, qui se rencontre dans Carch. II, A 14b, IV, s'expliquerait le mieux, à mon avis, par la supposition que ce signe figure un moulin oriental, à bras. Le verbe *à(?)-u(?)* (ou *ar-ḫà?*) -*la* ne signifierait-il donc pas « il moud, broie »? Il serait évidemment trop hardi de rappeler ici, seulement à cause de la syllabe finale *-la*, la racine indo-européenne **mel-* « moudre », lat. *molo*, etc.

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Cf. IHH 30, n. 1 : -*sa-lá-s(a)-tu*; Carch. I, A 11c, IV (ci-dessous, p. 224); M XI, 5, etc.

[3]) Ou *Karduḫas*?

[4]) Ou *na*$_4$? Voir IHH 67, Meriggi, dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XL, 234, n. 2, ainsi que dans Rev. hitt. et as. 11, 119, et Hrozný, dans Archiv Orient. V, 242.

[5]) Le reste de cette colonne est vide. Cette inscription se continuait probablement sur le montant qui nous manque, et faisait face au nôtre.

[6]) Pour ce mot, voir aussi Carch. I, A 1a, V, ci-dessous, p. 252.

[7]) Ou *ar-ḫà*?

sous, p. 226). *Katuvas* érige aussi une statue (de son bisaïeul?),[1]) à l'entrée de la porte. Viennent ensuite des malédictions contre l'ennemi qui voudrait entrer par force dans la porte, prendre sa clef(?), brûler ses murs et la statue, briser l'image de *Katuvas*, et enlever le pain et les boissons offerts — semble-t-il — aux mânes du bisaïeul (ou du grand-père?) de *Katuvas*.

Cette inscription se continuait encore, probablement, sur l'autre montant de la porte, qui ne nous a pas été conservé. Mais voir aussi, d'autre part, les inscriptions Carch. I, A 11b et 11c qui se rapportent évidemment aux mêmes constructions (cf. p. 222).

### Carchemish I, A 11b (cf. A 9).

Cette inscription se trouve gravée sur un montant de porte en basalte; voir Carchemish I, 28. Une partie du commencement de cette inscription a été traduite aussi par P. Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 114 et suiv.; mais cette traduction diffère sensiblement de la nôtre.

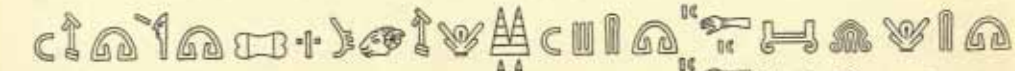
**Col. I.**

*Amu-[v]a-me* $^{1}$*Ka-tu-va-s* -*na-a-s* -*na-tà-a* $^{d}$*á-ja-me-a-s*

Moi, je suis *Katuvas*, prince, aimé par les dieux, chef du pays

*Kar-ga-me-sá-ja-* -*s* -*na ve-s* $^{1}$*Lu-ḫa-sá* -*na ve-ā-a-s* -

de la ville de *Kargamesas*, fils de *Luḫas*, chef du pays,



*na-ja-s* $^{1}$*Á-s-tu-va-te-ma-ja-sá* -*na ve-a-s* - *sá - a - s*

petit-fils d'*Astuvatemajas*, chef du pays. Lorsque

*e-va ja-e-s* +*me-na-ā-s* *ve*$^{2}$)-$s_1$-*e* *tá - ta$_2$ - li - s* *ḫi$_1$*(?)-*ḫà*(?)-*ta$_2$-li-s*$^{3}$)

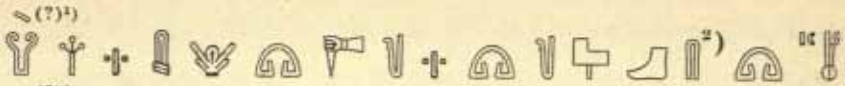
ce chef du pays, le père (et) le bisaïeul (ou: grand-père?)

---

[1]) Il me semble moins indiqué de penser ici au signe hiéroglyphique , *amu* «moi», en relief, par lequel commence notre inscription, et dans lequel on devrait peut-être voir plutôt «l'image (? = *atemaja*)» de *Katuvas*, de la Colonne VI.

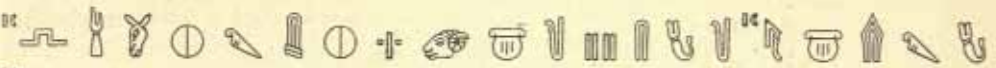
[2]) Le signe de l'édition est évidemment faux, si l'on compare avec la photographie (Carch. I, A 9).

[3]) Pour ce mot, voir IHH 74, n. 1, Holger Pedersen, dans Arch. Or. V 186, et Hrozný, ibid. 241.

Col. II. 

*-ú(?)-va-ā-sá-s-tá-e*[3]) *va-s-e* *-tà-a*[2])*-s*[4]) *à(?)-u(?)*[5]) a entendu(?),[3]) et du brancard(?)[6]) est descendu(?)[7]) et que

*-ā*[(r)]*-ā-ta*[7]) *va-n-e* *-Santa*[tà]*(?)-ja-s* *-sa-ja* *nú-ná* je l'ai introduit (? enseveli??) dans le vestibule(?) près du petit-fils de



*-pá(?)-ta-u(?)*[8])*-li-ā-u(?)*[8]) *va-ma-pa-e* *me-a-n-e* *$s_1$-pa-tú-li-n*[9]) *-Santajas*(?), alors [j'ai pris(?)] mon bois(?) de construction(?)[9])

---

[1]) Ce trait oblique, un peu irrégulier, est probablement à négliger.

[2]) Le signe pourrait aussi être rangé après le signe du mot précédent.

[3]) La forme verbale *-ú(?)-va-ā-sá-s-tá-e* est sans doute la 3e pers. sg. (et pl.) prét. Je traduis ce verbe par «entendre(?)», ceci à cause de son idéogramme , qui semble figurer l'oreille ou les oreilles; voir IHH 31. Ce verbe ne serait-il ici qu'une simple paraphrase pour le verbe «mourir»? Une racine *uvâ-(?)* «entendre», peut-être originairement «percevoir», rappellerait quelque peu la racine nésite *u(va)-* et *au(š)-* «voir» (pour celle-ci, voir Friedrich, dans ZA N. F. 3, 202—203); cf. aussi la racine indo-européenne **au-* «percevoir, entendre», skr. *avati*, etc.? Mais il n'est pas absolument certain que la racine «hittite»-hiéroglyphique *uvâ-(?)* soit complète dans son commencement.

[4]) Ce mot serait-il à lire *lutas*[tà-a-s], gén. sg.? Voir Arch. Or. V 222, n. 3, mais cf. aussi Carch. II, A 15b**, III (ci-dessous, p. 230, n. 9).

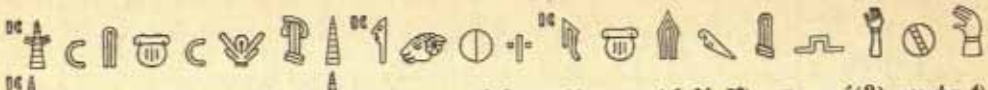
[5]) Ou *ar-ḫà*?

[6]) Cf. note 4.

[7]) Pour ce verbe, voir aussi Carch. II, A 15b**, III (ci-dessous, p. 230 et suiv.), où il prend un sens causatif («faire descendre»?).

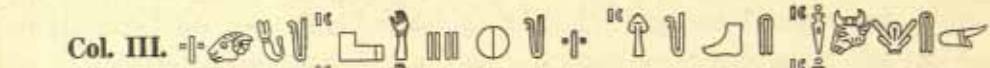
[8]) Ou *ḫà*?

[9]) Pour le mot *$s_1$-pa-tú-li-n* acc. sg., *$s_1$-pa-tú-li-ā* acc. pl.(?), dans notre inscription, le sens approximatif de «bois de construction, poutre, planche», semble s'imposer; il paraît moins probable de voir dans ce mot une expression pour «pierre de construction», surtout si l'on considère qu'il s'agit aussi, dans notre passage, de la construction d'un toit. Si **spatulis* signifie bien réellement «bois de construction, poutre, planche», alors la racine indo-européenne **spē-*, **spə-* «bois long, plat», gr. σπάθη «battoir ou lourde palette en bois; pale de la rame; tige de palmier» (Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Sprachen II 652 et suiv.) prêterait à comparaison.

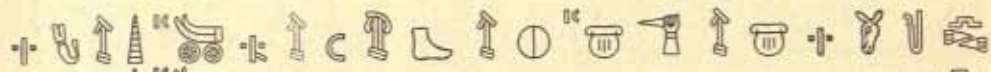


*+me-na a-p/ba-na-sá-jā*[1] *á-ma-u(?)*[2]*-va* $s_1$*-pa-tú-li-ā*[3] *-pá(?)-ru-ta*$_2$[4]
dans le pays de la ville d'*Ap/banasa*,[1]) et mes bois(?) de construction(?)[3])

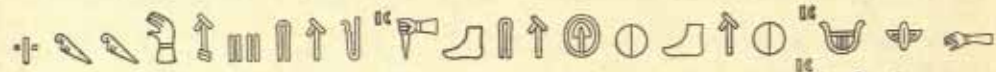
*mu-i-*[illegible]*-ā*[5] .....
pour le toit(?) du vestibule(?)[4]) dans la ville de *Mui-*[illegible]*-â*,[5])

Col. III. 

*va-ma-n-e* *-me-u(?)*[2]) *e-va*[6]) *já-e-tà-a* *-mu-sá-a-ka-*
et j'ai bâti cela. Alors,[6]) sur quelque char



*va-nà-ja* *-va*$^{(r)}$*-ja-na jā-tà-ja-u(?)*[2]*-ta*[7]) *pa-tá ja-pa-va-ta-e* -
moschien que je sois allé(??)[7]), puis à ce vestibule(?)-ci



*va-li-li-ta*$_2$*-ja*[8]) *me-a-i-e* *tá-tà-a-i* *ḫi*$_1$*(?)-ḫà(?)-tà-i-u(?)*[2]) *-pá(?)-*
en pierre(??),[8]) auprès de mon père et de (mon) bisaïeul[9]), je me sois rendu (en voi-

---

[1]) *Ap/banasa* serait-elle à identifier avec la ville d'*Abina* des inscriptions de Boghazkeui, située dans la Syrie centrale (cf. Reallex. d. Assyr. I, 8, s. v. *Abi*), ou bien avec Amanos (*Amanum*; *b* et *m* peuvent facilement alterner). d'où Gudea, par ex., apportait déjà du bois de cèdre (Gudea, Statue B, V 28 et suiv.)?

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Voir p. 217, n. 9.

[4]) Le mot *-pá(?)-ru-ta*$_2$ rappelle le mot nésite *purut* «toit» (pour ce mot nésite, voir Friedrich, dans ZA N. F. II, 281 et suiv.). Le signe [illegible] aurait-il aussi une lecture *pu*?

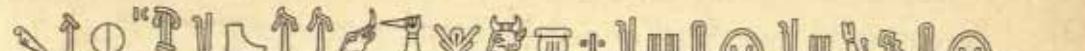
[5]) Ce nom serait-il à lire *Mu-i-la*$_1$*(??)-ā* [illegible] ou *(V)u-i-la*$_1$*(??)-á* [illegible]? Cf. p. 234, n. 7.

[6]) Pour ce passage, voir déjà mon livre IHH 68 et suiv.

[7]) Dans IHH 68, n. 2, j'ai considéré *jā-tà-ja-u(?ḫà?)* comme pronom relatif indéfini. Mais il ne me semble pas exclu que ce ne soit plutôt une forme verbale (1ère pers. sg. prét.); cette forme rappellerait le verbe *à(?)-u(?)* (ou *ar-ḫà?*) *já-a-tà-va-a-u(?ḫà?)*, Carch. I, A la, III et IV, var. *a-u(?ḫà?) ja-e-tà-va-a-u(?ḫà?)*, ibid. III, «je me suis retiré(?)» (voir ci-dessous, p. 249, n. 8.).

[8]) Pour ce mot, voir p. 232, n. 3.

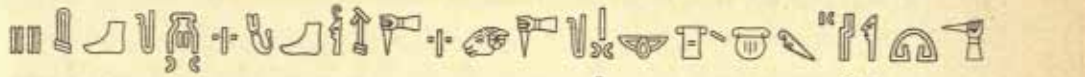
[9]) Cf. p. 211, n. 7.



*li-i-u*(?)[1])[2]) *jā-e* -*j*(*á*)-*já-s*(*à*)-*tá-sá*[3])-*mu-pa-va-e me-a-s-e ve-nà-ná-a-s*
ture(?),[2]) puis dans quelle(?) (voiture?), après(?) être entré(??)[3]) (auprès
de) moi, mon maître,

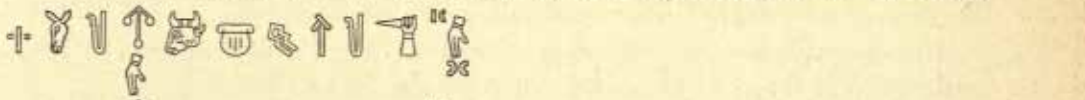
**Col. IV.**

dieu*Santa*(?)-*s*dieu*Kar-du-u*(?)[1])-*s*$_1$ dieu*Ku*--*pa-pa-s-u*(?)[1])
le dieu *Santas*(?) du bassin, le dieu *Kardus*(?)[4]) et la déesse



*me-ā-tà-e* -*va-nà-tà* *á-ja-tá va-ma-tá-e* -*du-là*$^{(r)}$(?)-*pa-li* -*á-s-tá*
*Kupapas*, (qui sont) aimés par Mon Altesse, (auprès de) moi, se soient

*va-ma-ta*$_2$*-e* *é-n* -*já-ā-ta e-va pa-ā-e* -*na-ā* -*ta-n*(*à*)-*tá-u*(?)[1])[5])
assis sur le siège(?) (en bois), alors ils y(?) sont entrés (à côté de) moi et,



*va-ta-e* -*mu-p/ba-ná-i*[6]) *e-tá* -
dans ce pays, je me suis rendu, et des pierres(?) (de la carrière?)[6]), j'ai

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Ce verbe serait-il à lire -*lá*(?)-*pá*(?)-*li-i-u*(?*ḫà*?), et à mettre en rapport avec le substantif -*du-là*$^{(r)}$(?)-*pa-li* « siège (?) en bois » de la Col. IV de notre inscription? Le signe ne figurerait-il pas le siège d'un véhicule, et *dulapaliu*(?*ḫà*?) ne signifierait-il pas, à peu près, « aller (étant assis) sur le siège d'une voiture »?

[3]) Pour ce difficile passage, voir encore *já* -*j*(*á*)-*já-sà-ta-sá-mu-pa-va-e*, Carch. II, A 12ab, 2, et déjà IHH 69 et 118. Je considère ici — sous toutes réserves — -*j*(*á*)-*já-s*(*à*)-*tá-sá* comme un participe en -*tas* du verbe -*já-*; pour ce verbe, voir la Col. IV de notre inscription, et déjà IHH 70, n. 2. Cependant le passage parallèle de Carch. II, A 12ab, 2, ne semble guère favorable à cette traduction, étant donné qu'un verbe exprimant peut-être également l'idée d'« entrer », *é-n* -*va-sà-a-ta*, s'y trouve, dans la même proposition. D'autre part, la traduction proposée dans IHH 69 présente, elle aussi, des difficultés. Je crois qu'il sera malaisé de résoudre cette question, sur la base de ces deux uniques passages.

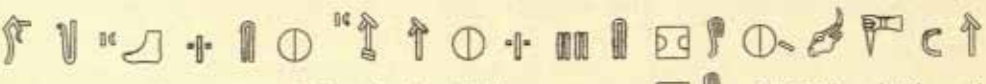
[4]) Ou *Karduḫas*?

[5]) Pour ce passage, voir déjà IHH 68 et suiv.; cf. aussi Arch. Or. V 222, n. 3.

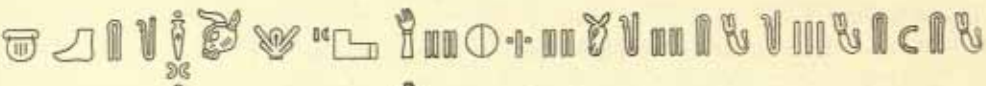
[6]) Voir p. 220, n. 1.

Col. V.

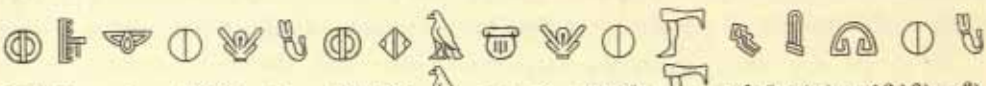
*mu-p/ba-u(?)²)*[1] *e-va pá(?)-a-n-e* *-na-ā-tà* *-pá(?)-u(?)²)-me-s*
tirées(?).[1]) Lorsque je les ai mises(?) (ici), en venant(?)



$e_2^{(r)}$(?)-*e* *tà-va-a-u(?)²)* *ja-i-u(?)²)-va-me-a* *-u^(r)(?)³)-sà-tá-na-i*
du pays, moi, cette loge(?),



*pa-tà-a-e*[4]) *-mu-sá* *-me-u(?)²)*[5]) *va-me-ta-e me-a-n-e ve-nà-a-na-a-n*
à cette(?)[4]) place des libations, j'ai bâtie[5]). Et moi, mon maître



dieu *Kar-du-u(?)²)-sá-n* dieu *Ku-* *-pa-sá-u(?)²)* *-ná-ā-s(a)-u(?)²)-n*[6])
le dieu *Kardus*(?)[7]) et la déesse *Kupapas* j'ai fait entrer[6]),

*dnu*[8])*-u(?)²)-va-ma-tá-e* *ja-*
et dedans(?)[8]), dans

---

[1]) L'idéogramme du mot  *-mu-p/ba-ná-i* acc. pl., signifierait-il littéralement «(le matériel de) construction (ou: de maçon; voir IHH 83, n. 6), pris d'en bas»? Voir aussi Carch. I, A 1a, 2, ci-dessous, p. 247 et suiv. (cf. également le verbe *à(?)-u(?)* *-mu-p/ba-ta* «ils sont descendus(?) en volant», ci-dessus, p. 211, Col. III, et ci-dessous, p. 256, Col. IV?).

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Ou *ḫà(r)*?

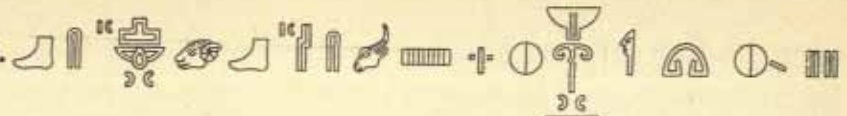
[4]) Moins probablement, le mot *pata(-e)* pourrait être ici la préposition *pata* «à(?), auprès de(?)»; voir IHH 68, n. 1 et 4, et p. 95.

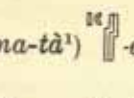
[5]) Pour ce passage, cf. déjà IHH 68.

[6]) Pour le *n* final de la forme verbale *-ná-ā-s(a)-u(?ḫà?)-n*, voir IHH 92, n. 4.

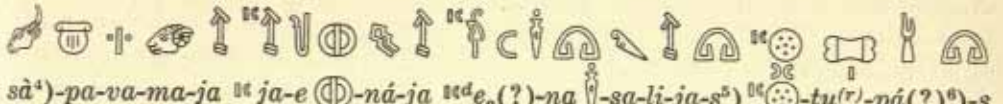
[7]) Ou *Karduḫas*?

[8]) Pour *dnu*, voir ci-dessus, p. 214, n. 4.

**Col. VI.** 

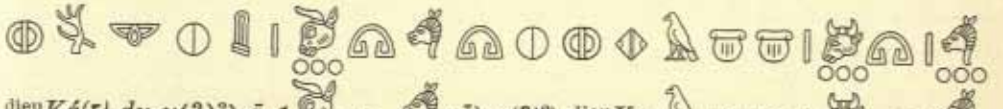
*tà - a* *-ma-tà*[1])  *-a-sà-ù*(?)*-va-u*(?)[2]) *-á-s*(*a*)*-u*[(r)](?)[3])*-me-*

ce vestibule(?) . . . .[1]), je (les) ai mis. Puis



*sà*[4])*-pa-va-ma-ja*  *ja-e*  *-ná-ja*  *e*$_2$(?)*-na*  *-sa-li-ja-s*[5])  *-tu*[(r)]*-pá*(?)[6])*-s*

offrande(?)[4]) de(?) moi pour ces dieux (est?) la libation, le pain,



dieu*Ká*[(r)]*-du-u*(?)[2])*-ā 1*  *-s*  *-s*[7])*-u*(?)[2]) dieu*Ku-*  *-pa-pa 1*  *-s 1* 

au dieu *Kardus*(?)[8]), 1 bœuf et une tête de menu bétail(?)[7]), à la déesse *Kupapas*, 1 bœuf et 1

*va-s-u*(?)[2]) dieu*Là*[(r)]*-gu*[9])  *-va-s*  *-ku-tu-na*$_1$(?)[10])*-li-s-u*(?)[2]) *1*  *-va-s*

tête de menu bétail(?), au dieu *La*[(r)]*gus*[9]), une tête de menu bétail(?) et un holocauste[11]), 1 tête de menu bétail(?)

---

[1]) Pour le sens du signe , voir aussi l'inscription Carch. I, A 1a, ci-dessous, p. 250, n. 1 et p. 262 et suiv.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Ou *ḫà*[(r)]?

[4]) Pour ce mot, voir aussi Carch. A, II A 12 ab, IV, et Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 117.

[5]) A lire *musalijas*[sa-li-ja-s]; voir IHH 67.

[6]) Ou *na*$_1$? Voir p. 215, n. 4.

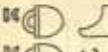
[7]) Pour cet idéogramme et mot, cf. aussi Gelb, Hitt. hieroglyphs 56. Ce signe semble figurer la tête d'un jeune animal d'offrande (un chevreau?), ornée peut-être de bandelettes. Voir encore par ex. Carch. I, A 11a, III—IV (ci-dessus, p. 211), A 1a, V (ci-dessous, p. 252), A 2, IV (ci-dessous, p. 256), etc.

[8]) Ou *Karduḫas*?

[9]) Pour le nom de cette divinité, voir ci-dessus, p. 210, n. 6.

[10]) Ou *pá*?

[11]) L'idéogramme semble figurer un autel avec des flammes (cf. par ex. aussi M XXIII A, 2 et ci-dessous, p. 258, n. 2?). Le mot *kutunalis* signifierait donc à peu


(et) les offrandes(?) en sandales[2]) pour les dieux.

Pour la continuation de cette inscription, voir probablement l'inscription suivante, Carch. I, A 11c. Ces deux inscriptions, qui se complètent mutuellement, ont été trouvées l'une près de l'autre. Voir Carch. I, 28, et cf. Meriggi, dans Rev. hitt. et asian. 11, 114. L'inscription Carch. I, A 11a (ci-dessus, p. 208 et suiv.) se rapporte également aux mêmes constructions: en effet, le nom du gardien *Anâs* est mentionné dans les deux inscriptions, Carch. I, A 11a, et A 11c. Apparemment, il s'agit ici de la double porte d'un édifice unique.

**Contenu de l'inscription** — *Katuvas*, prince de *Kargamesas*, introduit les statues(?), ou bien les corps(?) de son père et de son bisaïeul (ou de son grand-père?), dans la porte d'un temple (ou d'un édifice?); là, il les dépose à côté de la statue(?), ou bien du corps(?), du petit-fils de -*Santajas* (?), qui appartient évidemment aussi, à la dynastie de *Kargamesas*. Sur ses chars moschiens, *Katuvas* apporte, des pays de *Abanasa* (ou *Apanasa* = Amanos?) et de *Mui-* *-â* (= *Ụilâ*??), les poutres et les pierres nécessaires à ces constructions. Il bâtit une loge dans la porte, sur la place des libations. Dans le vestibule(?) de la porte, il fait entrer les dieux *Kardus* (? *Karduḫas*?) et *Kupapas*. Il fixe les offrandes pour ces dieux: des libations, du pain, des bœufs, du menu bétail, un holocauste et des sandales. Parmi les divinités qui reçoivent ces offrandes, apparaît aussi la divinité *La*$^{(r)}$*gus*, qui est peut-être la divinité de l'entrée des enfers; voir p. 210, n. 6.

Voir encore l'inscription suivante, ainsi que l'inscription précédente.

### Carchemish I, A 11c (cf. A 10).

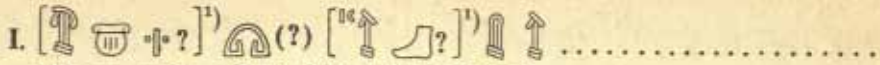
Cette inscription, également gravée sur un montant de porte en basalte (voir Carchemish I 28), continue sans doute l'inscription précédente; voir ci-dessus.

---

près «holocauste»; il rappellerait quelque peu le mot hébreu קְטֹרֶת «encensement; fumée d'offrande», le babyl. *ḳuṭrinnu* «encensement; sacrifice de grâces», l'arabe قَتَار «fumée», etc. La disparition du *r*, dans le mot «hittite»-hiéroglyphique, s'expliquerait peut-être par assimilation.

[1]) Ma lecture de ce signe, en $ta_2$ (IHH 114), est à nouveau confirmée par le fait que, dans le mot en question, ce signe alterne avec le signe , *tà*; voir ci-dessous, Carch. I, A 11c, IV.

[2]) Je propose de voir dans le signe , l'image d'une sandale. Cf. déjà, dans IHH 62, le mot  *-tà-a-i-a*, de M 2, LII 5, et voir encore ci-dessous, p. 224 et suiv., le passage de Carch. I, A 11c, IV.

**Col. I.** 

[*jā-pa-va*?]-*s*(?)[1]) [*ja-tà*?]-*ā*-[*j*]*a*[1]) .....

[Puis celui qu]i(?)[1]) [détruit(?) à ce]s(?)[1]) .....

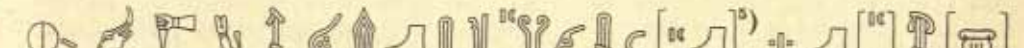
[*jā-pa-va*][2])-*s* [*j*][*a-tà*][2]) -*ā-ja* [-*na*?][3])-*ja* -*tú-tà-a-e*

[puis celui qu]i détruit à ces [porte]s(?)[3])

**Col. II.**[4])

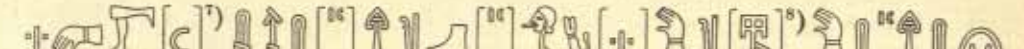
-*ā-na* *tà-va-tà* *jā-pa-va-s* *ja-tà-ā-ja* -

la poitrine (et) la face, puis celui qui [dé]truit à cette



*u*$^{(r)}$(?)[6])-*sà-tá-nà-ja* -*tú-tà-a-e* -*ā-na* [*tà*][5])-*va-tà* [*j*]*jā*-[*pa*]-

loge(?) la poitrine (et) la face, [puis] qui (y)



*va-ta*$_2$ -[*na*][7])-*ā-ja-a* [*j*]*já-e-tà* [*j*]*é-nà*-[*va*-]*ta*$_2$-*e* [-*a*][8]) *já-a-s*

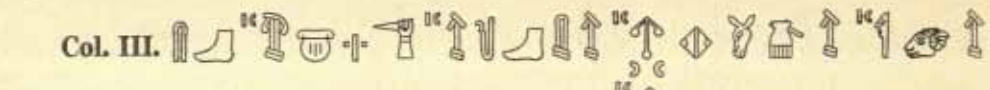
en[t]re [e]t prend [la clef?] pour quelqu'un,

*ja-e-i-pa-va-tá* [-*ku-ta-là*$^{(r)}$-*i-a* -*tú-ja-e* [-*s*$_1$[11])-*ná*-][10])

puis [brû]le(?) ces murs dans(?) le vestibule(?),

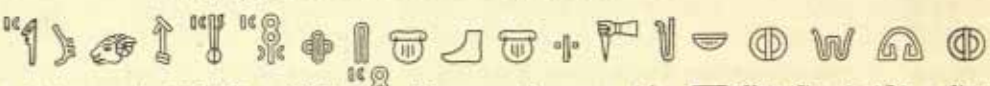
---

[1]) Complété d'après la Col. II.
[2]) Complété d'après la Col. II. Cf. déjà Forrer, Heth. Bilderschrift 38.
[3]) Complété d'après Carch. I, A 11a, V (ci-dessus, p. 214).
[4]) Pour le texte des Col. II—IV, voir déjà mon livre, IHH 28 et suiv.
[5]) Complété d'après le commencement de cette colonne.
[6]) Ou *ḫà*$^{(r)}$?
[7]) Complété d'après Carch. I, A 6, 8.
[8]) Cf. Carch. I, A 6, 8; 11a, 6.
[9]) Cf. Col. III et Carch. I, A 11a, 6.
[10]) Cf. Carch. I, A 11a, 6.
[11]) Ou *su*$_1$? Cf. p. 252, n. 13.

**Col. III.** 

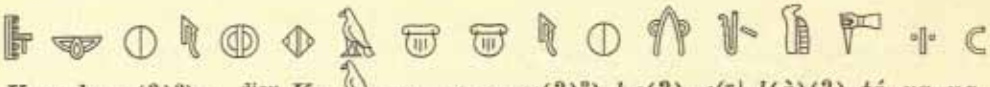
*a-tà* ⌜ *jā-pa-va-tá* ⌜ *ja-e-tà-ā-ja* ⌜ *-ku-ta-là(r)-ja* ⌜ *á-ma-ja*

puis qui broie(?) mon image(?) (sur) ces



⌜ *á-te-ma-ja* ⌜ *à(?)-u(?)*[1] ⌜ *-lá-a pa-tà-pa-va-tá-e* dieu *Santa(?)-s* dieu

murs: que le dieu *Santas*(?) du bassin, le dieu



*Kar-du-u(?)*[2]*-s*$_1$ dieu *Ku-* *-pa-pa-s*$_1$*-u(?)*[2] *ḫe(?)-e(r)-l(à)(?)-tá-va-na-*

*Kardus*(?)[3] et la déesse *Kupapas* et le héthéen(?)[4]

*s*$_1$[4]*-u(?)*[2] dieu *Santa(?)-s* *-sà-gu(r)-va-na-a-i-u(?)*[2] *-u(?)*[2]

*Santas*(?) et[5] tous(?) les dieux du fleuve *Sagur* et[5] (du) pays

**Col. IV.**

*pa - ta*$_2$ *- sá* *-ná-i* ⌜ *-lá - s(a) - tu*[6] *va - tu - e* *-tà-ā-*

du fleuve (Euphrate?) fassent que celui-ci soit dévoré(?)![6]

Et qu'on m'offre[7])

*tà-ā-ja*[8]*-u(?)*[2] ⌜ *-pa(r)-tu-ná-tu*[7]*-mu* *-tà-ā-tà-ā-ja-u(?)*[2]*-va-tu-mu* ⌜ *-*

à eux(?) aussi les offrandes(?) (en) sandales![8]) Et qu'on m'offre[7]) à eux(?)

aussi les offrandes(?)

---

[1]) Ou *ar-ḫà*?

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Ou *Karduḫas*?

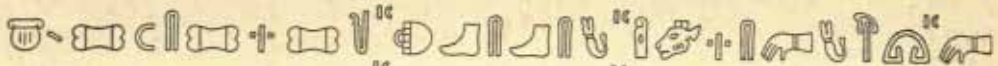
[4]) Pour ce mot, voir IHH 103.

[5]) Voir aussi IHH 29, n. 12.

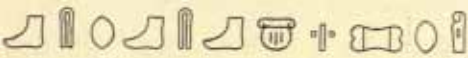
[6]) Voir p. 215, n. 2.

[7]) L'impératif de la 3e p. sg. (et pl.) *-pa(r)-tu-ná(-a)-tu* «qu'on offre», rappelle un peu, par son idéogramme, la 1ère p. sg. prét. *à(?)-u(?)* (ou *ar-ḫà*?) *-já(r)-e-u(?ḫà?)* «j'ai offert», de M 2, LII 5 (IHH 62).

[8]) Pour le mot *-tà-ā-tà-ā-ja* acc. pl., qui signifie, selon moi, «offrandes (?) de sandales», voir déjà p. 222, n. 2. L'accusatif sg. du même mot, *-tà-ā-tà-a-n*,



*pa*$^{(r)}$*-tu-na-a-tu*[1]) *va-tu-e* -*tà-ā-tà-a-n* -*mu-va-a-ta*$_2$*-n*[2]) *já-s* -
en habits (tabliers)! (Celui) qui leur(?) enlève une offrande(?)



*tà-a* -*tà-a-tà-pa-va-tu* -
en sandales fortes[2]), puis leur(?) enlève une

**Col. V.**

*ve-ta*$_2$*-na*(?)[3])*-na-a*[4]) -*tà-a* *ja-pa-va-tá* +*me-na-a-n-mu-e*
offrande(?) en habits (tabliers) tissés(?),[4]) puis me prend(?)
aussi(?) ici(?)

---

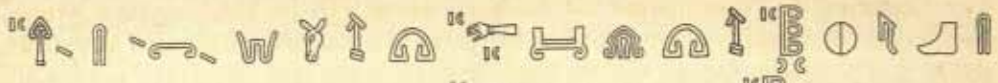
se trouve également dans la Col. IV de notre inscription. Ce mot fait pendant ici, au mot -*tà-ā-tà-á-ja* acc. pl., et -*tà-a-tà* acc. sg. (sans -*n*); voir aussi , dans l'inscription de Sultan Han. Je vois, dans ce dernier mot, une expression pour «offrande d'habits ou de tabliers», en me référant au passage de M 2, L, 5 (IHH 62): dans ce passage, en effet, les mots -*tà-a-a-i-a* «sandales», et -*(v)u-sá-nà-sá-i-a*, qui, d'après l'idéogramme, signifie clairement ici «habits» ou «tabliers» (pour ce mot, voir IHH 62, n. 6), apparaissent parallèlement. Le signe n'est, à mon avis, qu'une forme simplifiée du signe «habit, tablier», qui nous est particulièrement connu par l'inscription Carch. I, A 6, IX (ci-dessous, p. 241; pour une forme intermédiaire, voir p. 252, n. 13). Les «Hittites» hiéroglyphiques ont souvent offert, semble-t-il, des sandales et des habits ou des tabliers, aux mânes de leurs morts ou à leurs dieux. En ce qui concerne le signe «habit, tablier» (pour un mort aussi), je rappelle ici l'hiéroglyphe égyptien , «bandage, mummy-cloth» (voir Gardiner, Egyptian Grammar 511). Dans les deux mots * -*t/dâtas* et * -*t/dâtas*, la partie -*t/dâtas* ne signifierait-elle pas «offrande, don»? Pour la lecture **vasanasas*, **usanasas* «habit, tablier», de l'idéogramme , voir déjà IHH 39, n. 2, et 62, n. 6.

[1]) Voir p. 224, n. 7.

[2]) Le déterminatif semble indiquer que ces sandales sont destinées aux déesses (et aux dieux), cf. n. 4. Sur le sens «fort», de la racine *muva-*, voir IHH 33, n.1, et 52.

[3]) Peut-être à négliger?

[4]) Le déterminatif spécifie ici qu'il s'agit d'«habits de déesses (et de dieux)». Cf. n. 2. L'adjectif *ve-ta*$_2$*-na(?)-na-a*, qui peut-être signifierait «tissé(?)», pourrait être rapproché des racines indo-européennes *$\mu$*ei-* «enlacer, tresser», *$\mu$*edh-* «lier», etc., traitées dans Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Sprachen I 16—17, 223—227 et 256.



*já(r)-a* [1]*-Santa*[ta](?)*-ja-s*[1]) *-sa-ja* *-u(?)*[2]*)-s*$_1$*-tà-a*[3])

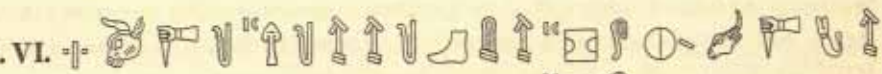
la terre(?) et(?) les murs(?)[3]) au petit-fils de *-Santajas*(?),[1])

*à(?)-u(?)*[4]) *-u(?)*[2]) *jā-va-n* *já(r)-a* *-pá(?)-ta-u(?)*[2]*)-li-ā-u(?)*[2]) *e-va* *ja-e-i*

alors à ce dieu que j'ai introduit (?enseveli??), ici, dans le vestibule(?)

*-ná-a-i* *+me-ta(r)-ru*[5]) *-s-pa-*

qu'il soit subjugué(?)![5]) Puis quelle que soit

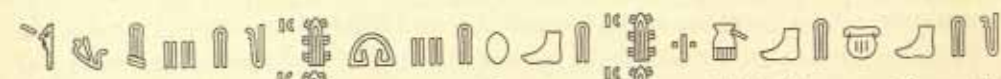
**Col. VI.** 

*va-mu-tá-e* *já-e-ja* *ja-e-tà-ā-ja* *-u(r)*(?)[6])*-sà-tá-nà-ja*

la loge(?) pour laquelle on m'a mis (?apporté?)

*d*[d]*nu-na* *tà-va-ta*$_2$ *e-va* *ja-e-i* *-lá-na-sá-a-i* *-u(r)*(?)[6])*-sà-tá-ná-i*

des bois, alors j'ai bâti à cette porte une loge(?) pour



[1]*Á-nà-ā me-a-e* *-s(a)-me-a* *-tà-a* *-va-là(r)-tà-a pa-tà-a-e*[7])

*Anâs*, mon gardien des habits (d'offrande?), dans l'entrée, sur cette(?)[7])

*-mu-sá-a* *-me-u*(?)[2])

place des libations.

---

[1]) Pour ce nom, voir aussi Carch. I, A 11b, II, et cf. ibid. A 4a, 2.

[2]) Ou *ḫà* ?

[3]) Cf. Carch. I, A 11a, II' (ci-dessus, p. 209) et Carch. I, A 6, V (ci-dessous, p. 237, n. 3).

[4]) Ou *ar-ḫà* ?

[5]) Pour cette forme verbale de moyen-passif en *-r-*, voir IHH 93.

[6]) Ou *ḫà(r)* ?

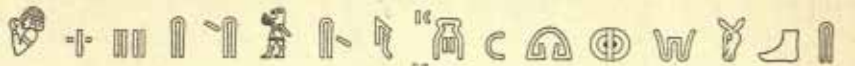
[7]) Cf. p. 220, n. 4.

**Contenu de l'inscription** — *Katuvas* complète ici l'inscription précédente, par des malédictions contre l'ennemi qui voudrait détruire la façade de la porte ou la façade de la loge, contre celui qui voudrait entrer et s'emparer de la clef(?), brûler les murs du vestibule(?) et briser l'image(?) de *Katuvas*. Parmi les dieux nommés ici, particulièrement intéressans sont le dieu *Santas*(?) « héthéen(?) » — c'est-à-dire peut-être « du pays de Carchemish » — et les dieux du fleuve *Sagur*. *Katuvas* exprime ensuite le vœu qu'on offre, à cette place, des sandales et des habits (tabliers); il maudit celui qui déroberait ces offrandes ou toucherait au tombeau(?) du petit-fils de -*Santajas*(?). Dans l'entrée de la porte, sur la place des libations, *Katuvas* bâtit une loge pour le portier *Anâs* (cf. l'inscription Carch. I, A 11a, V, ci-dessus, p. 213 et suiv.).

### Carchemish II, A 15b** (cf. ibid. b et b*).

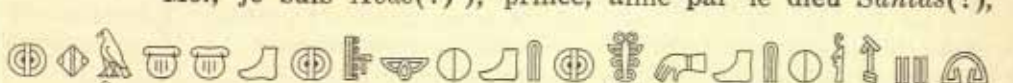
Cette inscription est gravée sur une base de colonne, dont la moitié environ nous manque; l'inscription est donc également incomplète. Ici, nous laissons de côté l'inscription b*: cette inscription, qui se réduit à une seule ligne, est trop mutilée pour pouvoir être traduite; elle se trouve sur le bord supérieur de la même base de statue.

L'inscription Carch. II, A 15b (=b*+b**) concerne la fête de désignation de *Kamanas* comme successeur d'*Aêâs (?Ariâs?)*, de même que les inscriptions Carch. I, A 6 et 7 (voir ci-dessous, p. 234 et suiv.).

**Col. I.** 

*Amu-va-me-a* $^{I}$*A-e*$_1^{(r)1}$*-a*$^{(r)}$*-s*$_1$ *-na-s* $^{dieu}$*Santa*(?)$^{ta}$*-tà-a*

Moi, je suis *Aêâs*(?)[2], prince, aimé par le dieu *Santas*(?),



$^{dieu}$*Ku-* *-pa-pa-tà* $^{dieu}$*Kar-du-u*(?)[3]*-tà-a* $^{dieu}$ *-ta*$_2$*-tà-a-u*(?)[3] $^{d}$*á-ja-me-s*

la déesse *Kupapas*, le dieu *Kardus*(?)[4] et le dieu *-t/das*,[5]

*á-tà-s*$_1$ *va-mu-ta*$_1$ *Kar-ga-me-sà-**e*$_2^{(r)}$(?)*-e* *-lá-me*[6] *-a*$^{(r)}$*-a-ā-u*(?)[3]

noble. Et dans la ville de *Kargamesas*, les dieux m'ont fait la force

[1]) Ou *ri?*

[2]) Ou *Ariâs?* Voir IHH 75, n. 2.

[3]) Ou *ḫà?*

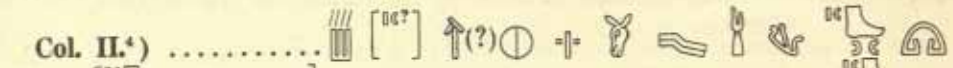
[4]) Ou *Karduḫas?*

[5]) Peut-être *Dadas??* Pour cette divinité, voir ci-dessous, p. 235, n. 3.

[6]) Il est difficile de dire si nous devons lire ce mot *sulame*$^{lá\text{-}me}$, ou bien *sulu-me-lá*; voir ci-dessus, p. 209, n. 5. Nous trouvons un problème analogue dans la forme

*a-i-ā-ta* 𒀭 *-na-i e-va Kar-ga-me-sà-n* 𒆳 *-lá-me-u(?)*[1][2] *vé-nà-na-ā-ja-*
et la puissance. Lorsque j'ai fait forte la ville de *Kargamesas*, [puis?]

*[pa?]-va-mu* [𒄩 ?[3]]*-nà-ja* [*a-i?*]*-a-u(?)*[1] *Kar-ga-me-*[*sà* 𒆳 ?]*-pa .... va ....*[4]
j'ai [fa]it(?) à moi les maîtres, [les fi]ls(?)[3], puis [à?] *Kargame*[*sas*] ....[4]



**Col. II.**[4]) .....
..... [𒄩 𒄿 *-sa-vá(?)*[5]?]*-ve(?)*[6][𒄩] *i(?)-u(?)*[1][7]*-*[*v*]*a-ta* 𒈾 *-pá(?)*[8]*-n* 𒄩 𒄿 *-sa-*
..... [vers l'ouest(?) j'ai m]is(?)[6] [un fleuve(?)][9]), ici (?)[7])[10]) j'ai mis[6])

*vá(?)*[5]*-u(?)*[1][6]) 𒄩 ⊙ *-á-te-sà(?)-n-u(?)*[1]*-va-ta* 𒄩 *i-n* 𒈾 *-pá(?)*[8]*-n* 𒄿 *-sa-vá(?)*[5]*-*
un fleuve,[9]) vers l'est(?) j'ai mis[6]) ce fleuve,[9])

*u(?)*[1]) 𒄩 *i-u(?)*[1]*-va-ta* 𒈾 *-pá(?)*[8]*-a-n* 𒄿 *-sa-và(?)*[5]*-u(?)*[1]) 𒀭[11]) 𒍑 *-ma-nu-va-*
ici[10]) j'ai mis un fleuve.[9]) Puis j'ai bâti

---

verbale 𒆳 𒍑 𒈬 𒉌 de notre colonne, à lire *sulameu(? sulameḫa?)*, ou bien *sulumelau(? sulumelaḫa?)*. L'ordre des signes de nos deux passages semble cependant recommander la première lecture. Cf. aussi p. 229, n. 6.

[1]) Ou *ḫà?*

[2]) Pour la lecture de cette forme verbale, voir p. 227, n. 6.

[3]) Il me semble moins probable de compléter ici par l'idéogramme 𒀭, pour «les dieux».

[4]) Environ la moitié de cette colonne manque.

[5]) Ou *ú?*

[6]) Pour ce verbe, voir aussi Carch. I, A 6, II (ci-dessous, p. 235).

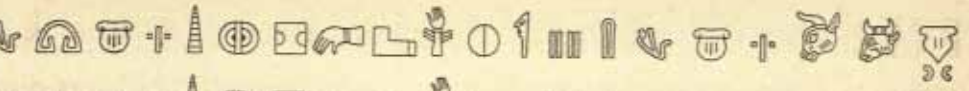
[7]) L'adverbe *i-u(? ḫà?)* «ici», semble être à l'adverbe *já-a-u(? ḫà?)* «ici» (Carch. I, A 1a, III, ci-dessous, p. 249 et suiv.), dans le même rapport que le pronom **is*, acc. *in* (voir notre colonne, et IHH 39, n. 2) «ce», au pronom *jas* «ce». Ou bien faudrait-il admettre que *-u(? ḫà?)* signifie ici «et»? Voir aussi ⊙ *-á-te-sà(?)-n-u(?ḫà?)-va-ta*, quelques mots plus loin. En ce cas, *i*, seul, serait ici un adverbe, avec le sens probable de «ici(?)».

[8]) Ou $na_1$?

[9]) C'est-à-dire comme frontière.

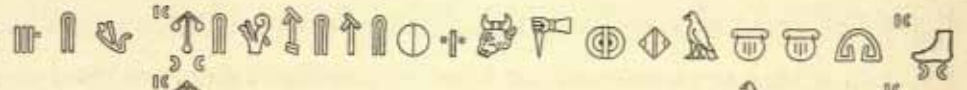
[10]) C'est-à-dire au nord ou au sud.

[11]) Ce signe serait-il ici un simple déterminatif?



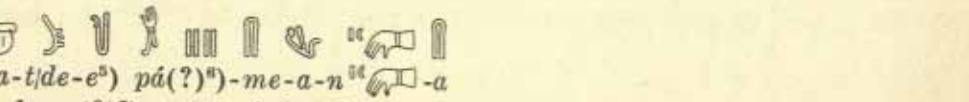
*nà-s*[1])*-pa-va* *-ta*$_2$ *+me-u*(?)[2]) *á-me-a-n-pa-va-mu-mu*[3])

le temple de la déesse *Tumânéenne*(?); puis je me suis fait une grande



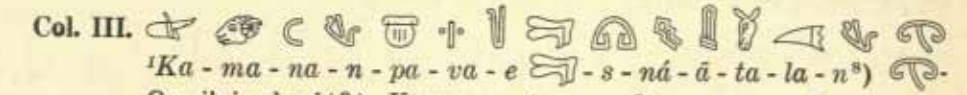
*á-ve*$^{(r)}$*-a-n*[4]) *-a-rì*(??)*-ja* *à-i-a-u*(?)[2]) *va-mu-tá* dieu *Ku-* *-pa-pa-s*

jarre (à provisions)[4]) dans le sol(??). Et à moi, la déesse *Kupapas* enlève



*pa-t/de-e*[5]) *pá*(?)[6])*-me-a-n* *-a*

la force(?)[7]) au(x) pied(s).[5])

**Col. III.** 

[1]*Ka - ma - na - n - pa - va - e* *- s - ná - ā - ta - la - n*[8])

Or j'ai placé(?) *Kamanas* (comme?) successeur[8]) sous un

*vá*(?)[9])*-u*(?)[2]) *e-va-ta* *- tá - ja* *- s - tà -* *-n*[10]) *já-tà* *-lu-sa-*

baldaquin. Alors, lorsque j'ai installé(?) une place[10])

---

[1]) A lire peut-être *Tumânu*$^{ma\text{-}nu\text{-}va\text{-}nà\text{-}s}$? Cf. IHH 11, n. 15 et 16, et Arch. Or. V 220, n. 5.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) A lire peut-être *-mu-(v)u*? Cf. IHH 62, n. 6.

[4]) Pour ce mot, voir Hrozný, dans Archiv Orientální V 227, n. 4.

[5]) Pour ce mot, voir IHH 62, n. 4.

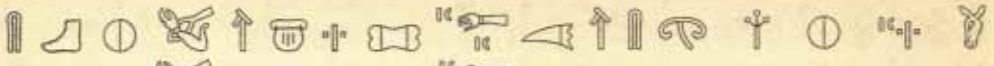
[6]) Ou *na*$_1$? Mais il me semble possible que la main , ait ici même lecture et même sens que le poing, dans la Col. I; peut-être alors devrions-nous lire *sula*(?)*-me-a-n* «la force(?)». Cf. p. 227, n. 6.

[7]) Voir n. 6.

[8]) Pour ce mot, voir IHH 66.

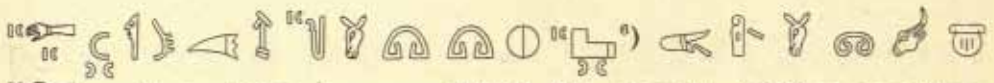
[9]) Ou *ú*?

[10]) Pour ce mot *e(?)stan*, probablement «place», voir déjà IHH 43 et suiv.; cf. aussi Carch. I, A 7j, II (ci-dessous, p. 246)?



*a-tà-u*(?)[1] - *i*[2])-*pa-va-tu* -*la-i-a*[3]) -*vá*(?)[4])-*u*(?)[1])[5]) *va-ta*

aux rois, puis les frères (et sœurs)[3]) cadets[2]) de lui (= *-tu*?) j'ai placés(?)



-*na á-te-la-ja*[7]) *e-ta sa-sa-u*(?)[1])[8]) -*ka*$^{(r)}$-*ri*$_1$(??)-*ta-sa-sà*[9])-*pa*-

sous un baldaquin[5]), et les enfants cadets[7]) là j'ai fait asseoir (? j'ai mis ?).[8])

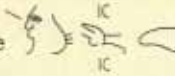
*va-ma-ja-ta á-me-ā-ja-e vé-nà-na-ā-ja* $^{I}$*Á-s-tà-ru-va-s*$_1$ -*na-ā-ja*

Puis (Or?) moi, j'ai fait descendre(?)[10]) du brancard(?)[9]) mes maîtres,

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Pour ce mot, cf. aussi Carch. I, A 7a, I. Rappelons encore ici le signe , avec le sens probable de «moindre(?)», dans IHH 41.

[3]) Cf. Forrer, Heth. Bilderschrift 15, n. 2: «Geschwister». L'idéogramme -*la-i-a* est peut-être à lire *atelaja*; voir la proposition suivante de notre inscription, et cf. aussi le nom propre  , à lire peut-être simplement $^{I}$*Atelas*, Carch. II, A 18j.

[4]) Ou *ú*?

[5]) Cf. le passage assez semblable, de Liv. Ann. of Arch. a. Anthr. II, pl. 38, V (= Syria X, pl. 29).

[6]) Ce signe est inversé de droite à gauche, sur l'original.

[7]) Cf. n. 3.

[8]) Pour la forme verbale *e-ta sa-sa-u*(?*ḫà*?), cf. aussi la forme , *sa*$_1$*-sá-u*(?*ḫà*?), M IX, 4, dont Meriggi s'est occupé, dans WZKM XL 276. Nos deux passages semblent demander, pour ce verbe, la signification approximative de «mettre(?), faire asseoir(?)», etc. Ce verbe rappellerait d'une part le verbe nésite *šeš(k)*- «être couché, dormir, rester» (*šešun*, 1ère p. sg. prét.), et d'autre part — peut-être avec plus de raison — le verbe nésite **ašeš*- «faire asseoir, mettre» (1ère p. sg. prét. *ašašḫun*), dérivé de la racine simple **eš*- «s'asseoir, mettre», indo-europ. **ēs*- (cf. Götze, Madduwattaš 102 et suiv.); de ce dernier verbe, nous rapprochons aussi le verbe «hittite»-hiéroglyphique **as*- «s'asseoir» (IHH 18). Une lecture *e-ta se*(?)-*sa-u* (?*ḫà*?) ne serait peut-être pas non plus impossible.

[9]) Pour ce mot, voir Hrozný, dans Archiv Orientální V 232, n. 9, et cf. encore le passage Carch. I, A 11b, II (ci-dessus, p. 217, particulièrement n. 4), où une lecture *kâri*(?)*tas*$^{tâ-s}$ ne serait peut-être pas non plus exclue. Dans notre endroit, comme dans ce dernier passage, il semble qu'il s'agisse d'un génitif avec fonction d'ablatif.

[10]) Pour ce verbe, voir aussi Carch. I, A 11b, II (ci-dessus, p. 217, n. 7).

*à*(?)-*u*(?)[3] -*ā*[r]-*a*-*u*(?)[4])[5] *va*-*mu* -*na*-*i*-*e* -*ga*-[ ][2]

enfants d'*Astaru(va)s*[6]. Et à moi, les dieux . . . . . [ ][2]

**Col. IV.** [ ][2]

[ ][2] -*sá*-*ā*-*tà* -*li*-*ā*-*tà*[7]) *Kú*[r](??)[8]-*va*-*na*-*tà* -*li*-*ā*-

[ ][2] de la ville de . . . -*sas* ils sont venus(?) en chaise(?) (à porteurs?)[7]), de la ville de *Kûvanas* (? = Komana?)[9]) ils sont venus(?) en chaise(?) (à porteurs?), de la ville

*tà*-*a* *E*-[10])-*va*-*nà*-*tà* -*li*-*ā*-*tà*-*a* *Ta*-*a*-*ma*-*na*-*tà*-*u*(?)[4]) -*li*-*tà*

d'*Elâvanas*(?)[11]), ils sont venus(?) en chaise(?) (à porteurs?) et de la ville de *Tamanas* ils sont venus(?) en chaise(?)

---

[1]) Pour cet ordre des signes, cf. la forme du même verbe qui se trouve dans Carch. I, A 11b, 2 (ci-dessus, p. 217). C'est la 1ère p. sg. prét. en , qu'on doit attendre ici.

[2]) Environ la moitié de cette colonne manque ici.

[3]) Ou *ar*-*ḫà*?

[4]) Ou *ḫà*?

[5]) Voir p. 230, n. 10.

[6]) *Astaru(va)s* est apparemment le nom de la femme (ou d'une des femmes?) d'*Aêâs* (ou *Ariâs*?)

[7]) Le signe de la forme verbale -*li*-*ā*-*ta* n'a rien à faire, me semble-t-il, avec le signe , dans lequel, ci-dessus, p. 214, n. 6, j'ai proposé de voir l'image d'une clef. La forme verbale en question signifie probablement à peu près « ils sont venus » (le sg. serait également possible). Peut-être s'agit-il des personnages, venus de ces différentes villes, pour assister à la fête de désignation de *Kamanas*, comme successeur d'*Aêâs* (ou *Ariâs*?) et pour lui rendre hommage, et représentés peut-être sur les reliefs situés à gauche de l'inscription Carch. I, A 6 (ci-dessous, p. 234 et suiv.; voir p. 233 et pl. IV). L'idéogramme ne figurerait-il pas une chaise à porteurs? Cf. Archiv Orientální V 222, n. 3, 232, n. 9, et ci-dessus, p. 230, n. 9.

[8]) Pour cette lecture du signe , voir Hrozný, dans Arch. Orient. V 216, n. 3.

[9]) Cf. n. 8.

[10]) A lire peut-être *la*[r] ou bien *la*$_2$[r] ? ? Cf. Hrozný, l. c. 239 et aussi p. 258, n. 2. Nous reviendrons sur ces questions, à une autre occasion.

[11]) Cf. Hrozný, l. c. 239.

... *u*(?)[2] *e-va* [ki] *-la-tà-a-n*[3]) [ki][d] *mu-na-u*(?)[2])[4]) *va-mu-ta*$_1$ *ta-na-ma-sá-n*[5])
(à porteurs?) aussi(?). Alors un bloc(??)[3]) j'ai préparé(?)[4]) et moi, le pays
à(?) figurer(?)[5])

*-na - sá - a - n - e* [ki] *-na-n* [ki] *-u*$^{(r)}$(?)[6])*-va-ta-te-s-tà-a*[7]) [d]*nú-na à*(?)*-u*(?)[8])(-)
et le fils (= messager?)[9]) qu'il (? = le pays?) avait envoyé,[7]) à côté(?)[10]) de

---

[1]) Erreur, pour  ou ?

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) La signification «bloc» du mot * *-latas* est très incertaine. Cf. aussi le mot *-va-li-li-ta*$_2$-, dans Carch. I, A 11 b, III (ci-dessus, p. 218), où l'idéogramme désigne peut-être également un matériel de construction, des pierres peut-être. S'agirait-il, dans le cas de  *-valilita-*, de la partie basse du vestibule qui probablement était bâtie en pierre, en opposition avec *-pu(?)-ru-ta*$_2$ «toit(?) du vestibule(?)» l. c. II (cf. p. 218, n. 4), qui était fait en bois?

[4]) Ce verbe hiéroglyphique n'a probablement rien à faire avec le verbe nésite **munnâ(i)-* «cacher».

[5]) Le mot *tanamasan* serait-il le participe passif en *-mes* du verbe *tana(me)-* «figurer(?)», avec sens de participe passif futur, de gérondif, «à figurer(?)»? Le sens «figurer(?)» de la racine **tana(me)-* me semble particulièrement recommandé par le mot *ta-ná-ma-ja*, acc. pl., de l'inscription M II, 3, où ce mot semble équivalent à l'assyrien *ṣalmu* «stèle, statue, image», et par les formes verbales *ta-na-me-u(? ḫà ?)*, dans la Col. IV de notre inscription, et *ta-na-me-a-u(? ḫà ?)* de Carch. I, A 6, VI (ci-dessous, p. 239), qui paraissent signifier à peu près «j'ai figuré(?), j'ai orné(?)». C'est pourquoi il me semble difficile d'attribuer à cette racine le sens de «puissant» (cf. babyl. *dannu*??), qui conviendrait peut-être en quelques endroits (cf. Archiv Orientální V 115, n. 2). Voir encore *ta-na-me-a-s*, peut-être «image(?)», dans Carch. I, A 6, I, etc.

[6]) Ou *ḫà(r)*?

[7]) La composition du mot *-u*$^{(r)}$(?)*-va-ta-te-s-tà-a* est peu claire. S'agirait-il d'une forme participiale en *-t(e)-*, et d'un verbe auxiliaire(?) *-s-tà-a* «il est(?)» (IHH 92; ci-dessous, p. 251 et suiv.)? Peu clair est aussi le *(-) s(a)-ta* suivant. Devrions-nous voir plutôt, dans ces deux *-sta* (ou seulement dans ce dernier cas?), de simples particules, comparables au nésite *-(a)šta* «alors»??

[8]) Ou *ar-ḫà*?

[9]) C'est-à-dire: le messager représentant le pays précédemment mentionné?

[10]) Ou: devant?

*s(a)-ta*[1]) *ve-nà-na-a-s á-me-a-s*[2]) *-la-tà* $e_2^{(r)}$(?)*-e ta-na-me-u*(?)[3])[4])
mon[2]) maître (c.-à-d. de mon fils?), dans le bloc(??), j'ai figuré(?).[4])

*va-mu* *-va*$^{(r)}$*-pá*[5])*-n*[6]) $^{d}$*mu-nà-vá*(?)*-ta*[7])
Et à moi, une place(?)[6]) on a préparée(?).[7])

**Contenu de l'inscription** — Les dieux ont fait grande la puissance d'*Aêâs (? Ariâs?)*, prince de *Kargamesas*, de sorte que, sur ses quatre côtés, son empire est limité par quatre fleuves. *Aêâs (? Ariâs?)* bâtit un temple à la déesse de *Tumâna* (?)-Tyana: là, il place une grande jarre à provisions pour ses mânes. Etant devenu vieux, il désigne son fils *Kamanas* comme successeur, au cours d'une grande fête qui est décrite aussi par les inscriptions Carch. I, A 6 et 7 (voir ci-dessous, p. 234 et suiv.).

*Kamanas* se tient sous un baldaquin, dans l'avenue des processions ou — plus exactement, si je ne me trompe — dans «la cour(?) du carrefour» (voir M 2, LII 5, dans IHH 62, et M XI 5), c'est-à-dire sur la grande place décorée de reliefs, d'où partait un escalier monumental menant à la citadelle. Sont présents également les hôtes (?) royaux d'*Aêâs* et ses enfants cadets, fils d'*Astaru(va)s*. Des délégués de différentes villes, de *Kûvanas* (?)-Komana (?), d'*Elâvanas* (?), de *Tamanas*, etc., sont venus aussi. Le prince fait figurer, semble-t-il, ces délégués sur des reliefs, à côté du relief qui représente son fils *Kamanas;* voir pl. IV à droite, et cf. Hogarth, Kings of the Hittites 39 et suiv. Une place y est préparée pour le prince *Aêâs (? Ariâs ?)* lui-même. L'inscription mentionnait encore l'installation de la statue, sur la base de laquelle elle est gravée (voir l'inscription Carch. II, A 15 b* qui n'est pas traduite ici; cf. p. 227).

---

[1]) Cf. p. 232, n. 7.

[2]) Le pronom possessif ou démonstratif peut aussi suivre son substantif. Cf. encore, par ex., M X 8, et Carch. I, A 6, IX (ci-dessous, p. 241).

[3]) Ou *ḫà*?

[4]) Pour cette forme verbale, voir p. 232, n. 5.

[5]) Ou $na_1$?

[6]) Cet endroit parle contre la signification «tombeau(?)» que j'ai proposée, dans IHH 64 et suiv. — outre la signification «sanctuaire(?)» — pour le mot *-va*$^{(r)}$*-pa-sá* de Carch. I, A 3, I (ci-dessous, p. 259). Cf. aussi M 2, XXXI?

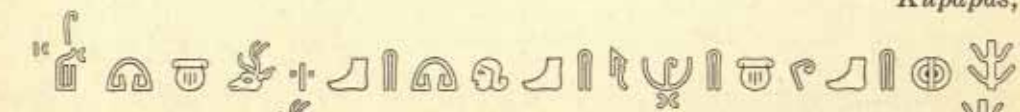
[7]) Voir p. 232, n. 4.

## Carchemish I, A 6 (cf. B 6).

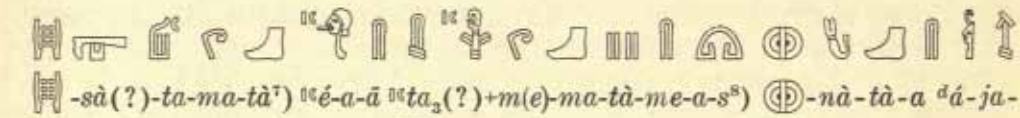
De longs passages de cette magnifique inscription «hittite»-hiéroglyphique ont été transcrits et traduits par moi, dans IHH 38 et suiv., 74 et suiv., et dans Archiv Orientální V 114 et suiv. Voir aussi pl. IV, V et VI, où je reproduis non seulement cette inscription, mais aussi les reliefs qui l'accompagnent. Ces reliefs, qui représentent le sommet de l'art «hittite»-hiéroglyphique, sont d'une perfection telle qu'ils ont pu être comparés aux reliefs grecs. Pour ces reliefs, cf. les inscriptions Carch. I, A 7, traduites ci-dessous, p. 242 et suiv.

Col. I.

*Amu*$_1$*-va-me-a* $^{l}$*A-e*$^{(r)1}$*-a*$^{(r)}$*-a-s* *-na-s* dieu *-sá ta-na-me-a-s*[2])
Moi, je suis *Aêâs* (? *Ariâs*?)[3]), prince, image(?)[2]) de la déesse *Kupapas*,

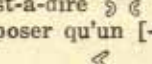


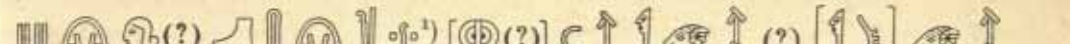
*-té*(?)*-su*(?)*-pa-* *-va-tà-a-s*[4]) *á-tà-a-s*$_1$ *-a-pa-ma-tà-a*[5]) dieu -
dévoué(?) à *Tesupas*(?)[4]), noble, saisi(?)[6]) par la divinité *Apamas*[5])



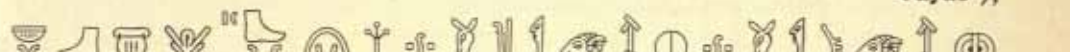
*-sà*(?)*-ta-ma-tà*[7]) *é-a-ā* *ta*$_3$(?)*-m*(*e*)*-ma-tà-me-a-s*[8]) *-nà-tà-a* *á-ja-*
(et) par le dieu-arbre *Me-* *-sâtamas*[7]), aimé par le(s) dieu(x),

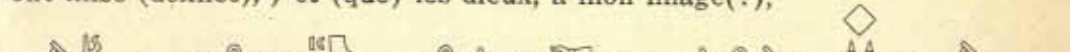
---

[1]) Ou *ri*?
[2]) Pour ce mot, cf. p. 232, n. 5.
[3]) Pour ce nom propre, cf. IHH 75, n. 2.
[4]) Le cerf serait-il ici l'animal sacré du dieu *Tesupas(?)*? Cf. M 2, XX 3. — Pour *-vatas*, cf. aussi ci-dessous, p. 246, n. 4.
[5]) Pour la divinité **Apamas*, voir aussi Liv. Ann. of Arch. and Anthr. II, pl. 38, III—IV (= Syria 10, pl. 31), et CE X 1 (ici, *-a-pa-ma-a*$^{(r)}$*-ā*, dat.). Dans M XXIV A, nous lisons  , c'est-à-dire *-á-pa-i-a-tà*, abl.-instr. qui indiquerait un nominatif **Apajas* — à supposer qu'un [*-ma-*] n'ait pas été brisé ici — à côté de **Apamas*. Notons d'ailleurs encore que , *á*, alterne dans ce nom, avec , ce qui confirme à nouveau la lecture *á* pour , ; voir déjà IHH 23.
[6]) Ou: soumis? Pour ce verbe, voir Hrozný, dans Archiv Orientální V 116 et suiv.; cf. aussi CE X 1.
[8]) Pour ce verbe, voir n. 6.
[7]) Le nom de cette divinité se lit, dans une graphie plus complète, sur la stèle e Tell Aḥmar, dans Ann. of Arch. and Anthr. II, pl. 38, 4 (= Syria X, pl. 31, 4):


*me - s á(?) - tà - a - s e - va*[1]) [(?)-*n*]*a-i á-ma-*[*j*]*a*(?) [*á-te-*]*ma-*[*j*]*a*
noble. Lorsque[1]) les [di]eux(?), m[o]n [ima]ge(?)

**Col. II.**
*á-me-ā-tà-a* *-nà-tà* dieu *Santa*$^{DU}$(?)*-ja-s* dieu *-va-ja-s-u*(?)[2])[3])
par Mon Altesse près du bassin(?) des dieux *Santajas*(?) et *-vajas*[3]),


*- tà - pa - sá* *-sa-ú*(?)*-va-ta-e*[4]) *á-ma-ja-u*(?)[2])*-va-ta á-te-ma-ja-*
ont mise (donnée),[4]) et (que) les dieux, à mon image(?),


*na - i - s - tà - a - n*[5]) *-sa-a-ú*(?)*-va-tá*[4]) *va-ma-te i-a*(!)*-n Gu*(?)*-me-ja*(?)[6]
une place[5]) ont donnée[4]), et (qu') à moi, ce *Gu*(?)*meja*(?)[6])

dieu *-Me-* *-sà*(?)*-ta-ma-tà*. Le signe semble donc être une forme plus cursive du signe . Voir encore CE X 1. Quant au signe , qui figure peut-être un four, une lecture telle que *l*($a_1$)(?) ne me semble pas impossible, bien que très incertaine. Le nom divin en question serait à lire, en ce cas, **Mel(a)sâtamas(??)*.

[1]) Pour le passage suivant, voir déjà IHH 74 et suiv., et Archiv Orientální V 114 et suiv.

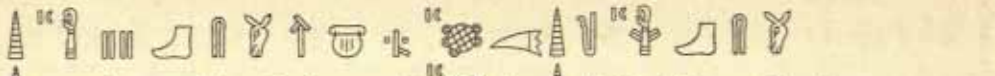
[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Pour cette divinité, voir par ex. Carch. II, A 17a*1, a*3, M 2, XX 3, CE VI 1, etc. Dans M 1, X 2, *-me*, ce nom finit en *-me*; dans Carch. II, A 15b**, 1 (ci-dessus, p. 227), à l'ablatif-instrumental, il se termine en *-ta*$_2$*-tà-a :* le nominatif serait donc probablement ici en *-tas* ou *-das*. On peut se demander si, sous cet idéogramme, ne se cacherait pas le dieu de l'orage *Dadamemas* ou *Dadas*, traité par Bossert dans son important article d'Arch. f. Orientforsch. VIII 297 et suiv. Il me semble que, dans les inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques, le nom de ce dieu avait aussi la forme **Dadames* (voir par ex. le passage Topada 4, cité par Bossert, l. c. Abb. 5, n° 3) — forme que je retrouve, sous réserves, dans le dieu *ddmś* des inscriptions de Ras-Šamra, identifié jusqu'à présent, et probablement à tort, avec Apollon Didymeus (voir Archiv Orientální IV 128). Le nom en question ne serait-il pas à lire dieu *Dadu(?)-va-ja-s*? Mais il est également possible qu'on doive séparer les deux divinités l'une de l'autre.

[4]) Pour ce verbe, cf. Carch. II, A 15b**, II (ci-dessus, p. 228).

[5]) Pour ce mot, voir IHH 43 et suiv., et cf. Carch. II, A, 15b**, III (ci-dessus, p. 229, n. 10).

[6]) Si notre lecture de ce nom est juste, on devrait voir dans ce peuple les *Gimirri*



*ta*$_3$(?)-*me-tà-a-ta*[2]) *i-pa-va*$^{(r)}$ -*la-* -*e*[3])*ta*$_3$(?)+*me-tà-a-ta*
ils ont soumis(?)[2]), puis (que) ce -*la*[3]) ils ont soumis(?),

**Col. III.**

*i-a-pa-va-e Mu-sa*$_1$*-ja*[4])*Mu-sà-ka-ja*[5]) *Lu*$^{(r)}$*-ja-u*(?)[6])[7])*ta*$_3$(?)+*me-*
puis (que) ces *Musa,*[4]) *Musaka*[5]) et *Lûja*[7]) ils ont soumis(?)

*tà-a-ta va-ta ta-na-me*[8]) *kata*$^{tà}$[9])[8]) -*tú-tà-a-i*[10]) *e-ta* -*va-là*$^{(r)}$*-vá*(?)[11])-*u*(?)[6])
et (que) les(?) rois[9])[8]) (ici) figurés(?),[8])[12]) dans la cour(?) j'ai fait

---

des inscriptions assyriennes, les Cimmériens; voir Hrozný, dans Archiv Orientální V 117.

[1]) Voir p. 235, n. 6.

[2]) Pour ce verbe, voir Hrozný, l. c. 116 et suiv.

[3]) Il est très malaisé de décider si nous pouvons voir, dans ce nom géographique, le nom du pays de *Palâ*; voir Hrozný, l. c. 117.

[4]) Probablement = Mysiens. Voir Hrozný, l. c. 117, et cf. déjà Cowley, The Hittites 58, n. 1.

[5]) Certainement = Moschiens (= probablement Phrygiens). Voir IHH 68, 70, ainsi que Archiv Orientální V 117, et déjà Cowley, l. c.

[6]) Ou *ḫà?*

[7]) Probablement = *Lûjja* (= *Arzava*) des inscriptions nésites de Boghazkeui.

[8]) Les mots *ta-na-me kata*$^{tà}$, probablement acc. pl., semblent être sans désinences. Mais il me semble possible que *ta-na-me* (cf. aussi Col. IV de notre inscription) soit mis ici pour *ta-na-me-i* qui, dans Carch. I, A 1a, III (ci-dessous, p. 249), est un acc. pl. En ce cas, la désinence *-i* de *katai* acc. pl. (cf. le dat. pl. -*tá-ja*, du passage parallèle de Carch. II, 15b**, III) pouvait être aussi négligée.

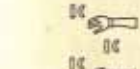
[9]) Pour la lecture **katas* du signe «roi», voir IHH, p. 117. Cette lecture me semble être confirmée par l'inscription de Sultan Han, dont M. Meriggi a bien voulu me communiquer une excellente copie. Le mot , *ka-tà-a*, dat. sg., dans la ligne I de cette inscription, correspond à l'idéogramme de Carch. I, A 6, VIII (voir ci-dessous, p. 240); dans la même ligne, nous trouvons encore le nominatif sg. , *ka-tà-a-s*: *e-va* *ka-tà-a-s* *na-a* *á-s-tu*$^{(r)}$*-ta*$_1$ (ou, ici, avec Bossert et Meriggi, $u_1$? ?)-*e* «alors qu'il ne soit pas roi»!

[10]) Le second signe remplace ici l'idéogramme ; voir Col. IV.

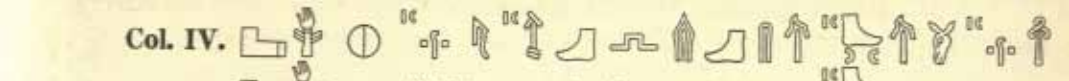
[11]) Ou *ú?*

[12]) Ou: puissants?? Mais voir p. 232, n. 5.

*ja-e-pa-va* -*á-sa-n-e* *ku-ma-n* $^{I}$*Ka-ma-na-a-ā* *á-me-a-e* *ve-na-nà*
entrer, alors(?) ce siège, j'ai construit ici à *Kamanas*,

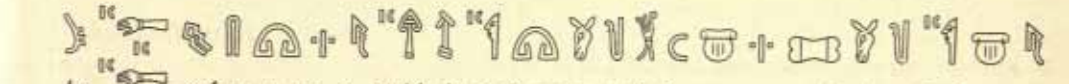


-*ná* *já-a-ā*
mon maître

**Col. IV.** 

+*me-u*(?)[1] *va-s*$_1$ *ja-tà* -*tú-tà-a-já* -*já-ta* *va-já*
et fils; et lui, il est entré dans cette cour(?), et je l'ai

$e_2$(?)-*la-ā* -*a-sà-ú*(?)-*va-u*(?)[1] *e-va* *ta-ná-me* -*e* -*ve*$^{(r)}$-*pa*-
placé en haut(?). Lorsqu'il est entré auprès des images(?),



*te* -*ná-a-s-va-s*$_1$ *já-ja* *á-s-ta-e* $^{d}$*nú-na-pa-va-tu-ta-e* *á-pa-s*$_1$
mon fils là s'est assis. Puis, auprès de lui-même, ses frères (et sœurs)

-*la-i-a* *a-i-a-u*(?)[1] *e-va* *já-*
cadets (c.-à-d. les sièges de ceux-ci), j'ai faits. Alors à

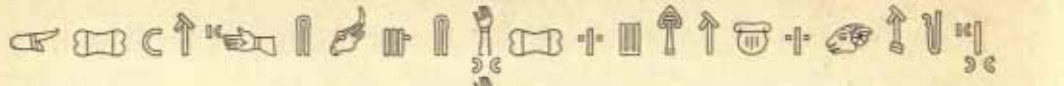
**Col. V.**

*a-i* -*ka-tu-nà-s*[3]) *a-i-a-s-ta*$^{(r)}$[2]) *va-ma-ja* *i-la* -
qui une base(?) de pierre[3]) est faite,[2]) alors moi, je lui ai

[1]) Ou *ḫà?*

[2]) La forme verbale *ajasta*$^{(r)}$ est ici probablement la 3e p. sg. prés. pass.; cf. IHH 89, n. 1, et 90.

[3]) Le mot -*ka-tu-nà-s* nom. sg., -*ka-tu-na-i* dat.-loc. sg., déterminé par l'image d'un mur, ne peut signifier ici que «base(?) de pierre, mur(?)»; à ce mot, s'oppose le mot -*ve*$^{(r)}$-*là-nà-s* nom. sg., -*ve*$^{(r)}$-*là-nà-i-a* dat.-loc. sg., «base(?) de bois», dé-



*ka-tu-nà-i*[1]) *-a-sà-ve(r)-a*[2]) *-tu-va-ve*[3]) *já-i-pa-va-ma-ja-e* *-

érigé[3]) le siège[2]) sur une base(?) de pierre.[1]) Puis à qui, (par) moi, une

*ve(r)-là-nà-s*[4]) *a-i-a-s-ta(r)*[5]) *va-ma-ja* *i-la* *-ve(r)-là-nà-i-a*[4]) *-

base(?) de bois[4]) est faite,[5]) alors moi, je lui ai érigé[4]) le siège sur une

*a-sà-ve(r)-a* *-va-u(?)*[6])*-e*[3])

base(?) de bois.[4])

**Col. VI.**

[1]*Ka-ma-na-s-pa-va* *já-a-e* *-ná-s* *á-s-tá* *va-jā*

Puis où (=*já-a-e*) *Kamanas*, le fils, s'est assis, alors là(?),

---

terminé par l'image d'un bois (voir le contexte suivant). Cf. aussi Carch. I, A 11a, II (ci-dessus, p. 203) et A 11c, V (ci-dessus, p. 226), où l'idéogramme semble désigner particulièrement les murs d'un tombeau(?). Il serait sans doute très hardi de mettre ce mot en rapport avec le zend *kata-* «chambre, cave», pers. *kad* «maison», indo-eur. **qet-* «chambre» (Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Sprachen I 383 et suiv.).

[1]) Voir p. 237, n. 3.

[2]) La main , qui détermine ici le mot pour «siège», figurerait-elle — ceci contrairement à IHH 27, n. 4 — le geste d'invitation à s'asseoir? Le mot *asavêa*, acc., ne représenterait-il pas ici un pluriel neutre? Pour un acc. m. *asavên*, voir Carch. I, A 7a, I—II (ci-dessous, p. 242 et suiv., et IHH 27). Cf. aussi *asavêta* acc. (pl. n.?), dans IHH 56 et 63.

[3]) Pour cette forme verbale, voir IHH 63 et suiv.

[4]) Cf. p. 237, n. 3. Pour le mot hiéroglyphique *vêlanas* «base(?) de bois», cf. peut-être skr. *vala-*, *valaka-*, «poutre, perche», lat. *vallus* «pieu, palissade», *vallum* «palissade, rempart», etc., indo-eur. **yel-* «rouler». De *vêlanas*, je voudrais également rapprocher le mot *-vêlu-* de la Col. VI, que je traduis par «(quatre) colonnes de bois» (voir p. 239, n. 2).

[5]) Voir p. 237, n. 2.

[6]) Ou *ḫà*? Voir Archiv Orientální V 242.

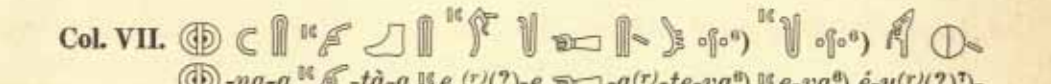
$e_1^{(r)}$-*la-e*[1]) (?)-*ve*$^{(r)}$-*lu-ta*$_1$[2]) -*lu-mu* -*pa*$^{(r)}$-*sá* -*ta-ú*(?)-*va-va-a*

en haut,[1]) quatre(?) colonnes à quatre(?) colonnes(?)[2]) en bois, en rang(?),
moi (= *-mu*), j'ai mises (montées ?),

*va-ta* dieu*Santa*$^{DU}$(?)-*tà-a* dieu -*tà-a* dieu*Ku*- -*pa-pa-ā-u*(?)[3])[4]) *ta-na-*

et par le dieu *Santas*(?), par le dieu et par la déesse *Kupapas*,[4]) je les

*me-a-u*(?)[3])[5]) *e-va*
ai ornées(?).[5]) Lorsque

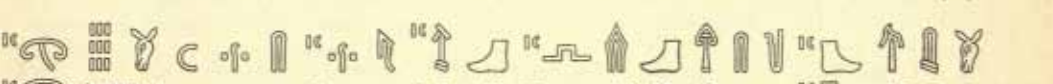


**Col. VII.** -*na-a* -*tà-a* $e_2^{(r)}$(?)-*e* -*a*$^{(r)}$-*te-va*[6]) *e-va*[6]) *é-u*$^{(r)}$(?)[7])-

les figures(?) de(s)(?) dieu(x) j'ai fixées(?), alors devant(?)

*ú*(?)-*va*[6]) dieu*Ku*- -*pa-pa-e mu-mí-s-va-ma-ta-e* -*a-sà-ve*$^{(r)}$-*a*

la déesse *Kupapas* de(?) . . ., moi, j'ai pourvu(?) le siège d'un baldaquin(?).



-*ù*(?)[8])-*ta-na-va-a* *va-s*$_1$ *ja-tà* -*tú-tà-já-a-e* -*já-ā-ta*

Et lui, dans cette cour(?), est entré.

---

[1]) Cf. IHH 97.

[2]) Dans le signe idéographique , de -*ve*$^{(r)}$-*lu*-, je vois l'image de quatre colonnes en bois. Pour ce mot « hittite »-hiéroglyphique, voir déjà p. 238, n. 4. Il s'agit, semble-t-il, de huit colonnes en bois, que *Aëâs (? Ariâs ?)* a érigées en deux rangs, sur la base en pierre du siège de *Kamanas*, dont on trouvera la reproduction aux pl. IV—VI. Voir encore p. 240, n. 3.

[3]) Ou *hà* ?

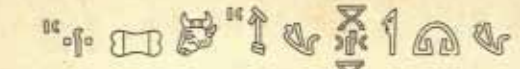
[4]) Le nom *Kupapâ* est ici privé de la désinence *-ta*, devant *-u*(? *hà* ?) « et » ; voir IHH 34.

[5]) Pour cette forme verbale, cf. p. 232, n. 5.

[6]) Ne pourrait-on aussi ranger ces mots comme suit : -*a*$^{(r)}$-*te-va-va* *e-é-u*$^{(r)}$(?)-*ú*(?)-*va* ? En ce cas, le mot « alors » serait à supprimer, dans la traduction.

[7]) Ou *hà*$^{(r)}$ ?

[8]) Ou *và* ?



*va - tu - mu ja - n -á - sa - n*

Et moi, pour lui, ce siège,

**Col. VIII.**

*+me-u*(?)[1]) *ja-s-pa-va*[2]) *-á - sa - s -na-ja-ā já-e-tà*

j'ai bâti. Puis qui *(já-s)* entre dans(?) ce siège (et)

*já-tà-a-u*(?)[1]) *kata*[tá] *é-nà-va-e*$_1$[(r)] *-a já - s i - a - pa - va -lu-*

prend la clef(?) pour un roi quelconque, puis qui *(já)* enlève

*va-tà-a*[3]) *-lu-n-e-a*[3]) *já* $^{d}$*nú-ná à*(?)*-u*(?)[4]) *-ā ta-sà*[5])*-pa-va-e ta-sá*[5])

de ces colonnes(?)[3]) une colonne(?),[3]) puis qui *(já)*

*já* $^{d}$*nú-na à*(?)*-u*(?)[4]) *-ā*

enlève ceci (ou) cela,[5])

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Pour les Col. VIII et IX, voir déjà IHH 38 et suiv.

[3]) Le mot *-lu-va-tà-a* abl.-instr. sg.,  *-lu-n* acc. sg., serait-il — ceci contrairement à IHH 38 — une autre graphie pour le mot *-ve*$^{(r)}$*-lu-* (nom. sg. probablement **vêlus*) «colonne de bois» (voir p. 238, n. 4 et p. 239, n. 2)? L'idéogramme  figure sans doute un niveau de maçon; voir IHH 83, n. 6. Plus tard, ce signe est simplifié en , . Voir , *ja-va vêlun*$^{lu-n}$(?) «cette colonne», M 2, LIII (IHH 64), et [*ja*]*-pa-va*  *-lu-n* «puis [cette] colonne», Carch. II, A 15b*, 1. Chez les Hittites, de telles colonnes en bois avaient souvent une base en pierre, comme on peut le vérifier également dans les deux cas cités ici.

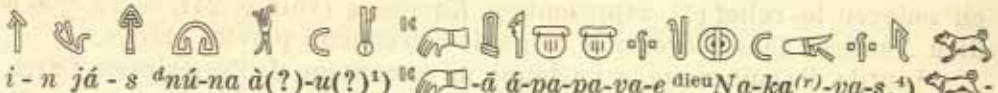
[4]) Ou *ar-ḫà*?

[5]) Le «hitt.» -hiérogl. *tasa* — *tasa*, probablement «ceci — cela», serait-il peut-être à dériver du pronom démonstratif indo-européen **to*-? Cf. le pronom démonstratif *pasan*, à côté de *pan*, dans IHH 86.

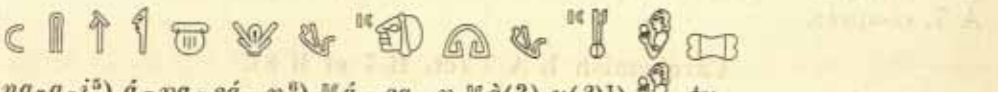
**Col. IX.**

*-ná-pa-va-ta -á-ma-ja -á-te-ma-ja-e -já-a-s$_1$ -à(?)-u(?)*[1]*)* -
puis qui (*já-a-s$_1$*) broie(?) mon image(?),

*la -na-pa-va*  *-na-n-tà-a -i-a-n -na-pa-va*  *-va-sá-nà-sa-tà*
puis qui (*já-s*) enlève ce fils-ci ou cet habit[2])-ci[3]):



*i-n já-s $^{d}$nú-na à(?)-u(?)*[1]*) -ā á-pa-pa-va-e* $^{dieu}$*Na-ka$^{(r)}$-va-s$_1$*[4]*)* -
à cet (homme), que le dieu *Nakâvas*[4])



*na-a-i*[5]*) á-pa-sá-n*[6]*) -á-sa-n -à(?)-u(?)*[1]*)* -*tu*
fasse manger son[6]) siège par les chiens![7])

**Contenu de l'inscription** — *Aêâs* (? ou *Ariâs?*), prince de *Kargamesas*, dresse son image(?) près du bassin sacré des dieux *Santajas*(?) et *-vajas*. Il a soumis les *Gumejar*(?)-Cimmériens(?), les *Palâ*(??), les *Musa*-Mysiens, les *Musaka*-Phrygiens et les *Lûja*-Lûites. Au cours d'une grande fête, il désigne son fils *Kamanas* comme successeur (voir ci-dessus, p. 227); en cette occasion, il installe ses hôtes(?) royaux sur la grande place qui se trouve au pied de la citadelle de *Kargamesas*, et s'orne de reliefs (cf. « la

[1]) Ou *ar-ḫà*?

[2]) Ou, plus exactement, tablier. Pour ce mot, voir IHH 39, n. 2, 62, n. 6, et ci-dessus, p. 213, n. 7 et p. 224, n. 8.

[3]) S'agit-il ici de l'enlèvement du relief représentant *Kamanas*? Il semble très difficile de supposer qu'il s'agisse ici d'un tombeau (peut-être seulement d'un tombeau futur??), ou tout au moins d'un sanctuaire consacré à la mémoire de *Kamanas*, et qu'on veuille maudire celui qui enlèverait le corps de *Kamanas* (ou bien sa statue), et les habits offerts à ses mânes (cf. IHH 62; Carch. I, A 11c, IV—V = ci-dessus, p. 225 et suiv.; Carch. I, A 1a, V = ci-dessous, p. 252).

[4]) Sur le dieu *Nakâvas* ou **Nakas*, qui semble correspondre au dieu Nergal des Babyloniens, voir IHH 39, n. 5.

[5]) Pour une lecture possible *kuvanai* (?) de ce mot, voir Hrozný, dans Archiv Orientální V, 216, n. 3.

[6]) Pour le pronom *á-pa-sá-n* « son » (à l'acc.), voir IHH 39, n. 4, Bossert, dans Arch. f. Orientforsch VIII 303, n. *, et Meriggi, dans WZKM XL 265; cf. aussi M VI 2.

[7]) Ou peut-être: que les chiens du dieu *Nakâvas* mangent son siège! Voir IHH 39, n. 5.

cour(?) du carrefour», ci-dessus, p. 233[1])?). Sur cette même place, il érige un siège, une tribune peut-être, pour *Kamanas* (cf. pl. IV, V et VI); puis des sièges pour ses autres enfants, sièges qui sont pourvus de bases soit en pierre, soit en bois. Sur la base en pierre du siège de *Kamanas*, *Aêâs (?Ariâs?)* élève, en deux rangs probablement, huit colonnes de bois, qu'il orne des images des dieux *Santajas (?)*, *-vajas* et *Kupapas; Kamanas* se tient devant(?) l'image de la déesse *Kupapas*, sous un baldaquin. L'inscription se termine par des malédictions contre celui qui voudrait entrer dans ce «siège», prendre sa clef(?) pour un roi quelconque, prendre une des colonnes ou quoi que ce soit, anéantir l'image(?) de *Aêâs (?Ariâs?)*, ou enlever le relief(?) représentant *Kamanas* (voir p. 241, n. 3): que le dieu *Nakâvas* fasse dévorer le siège de cet ennemi par les chiens.

Inutile d'ajouter que je ne donne ici ce contenu de l'inscription Carch. I, A 6, que sous fortes réserves; au sujet de cette inscription, voir aussi les inscriptions Carch. II, A 15b**, ci-dessus, p. 227 et suiv., et Carch. I, A 7, ci-après.

### Carchemish I, A 7 (cf. B 7 et B 8).

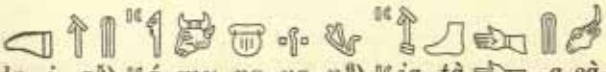
Les inscriptions suivantes accompagnent les beaux reliefs reproduits sur la pl. V (voir aussi p. 245). Ces reliefs représentent les membres de la famille du prince *Aêâs (?Ariâs?)* de *Kargamesas*. Pour ces inscriptions, voir aussi Forrer, Heth. Bilderschrift 6, Meriggi, dans WZKM XL, 245 et suiv., et IHH 20 et 24[2]); pour les reliefs, voir en particulier Pottier, dans Syria I 264 et suiv., et Hogarth, Kings of the Hittites 36 et suiv.[3])

### Carchemish I, A 7a (cf. B 7a).

Col. I.

*ja-s-va-e 'Ka-ma-na-a-s$_1$ ja-i-pa-va-tu-a* *-i*[4])

Ceci (est) *Kamanas*. Puis ceux-ci (sont) ses frères



*la-i-a*[5]) *á-mu-pa-va-n*[6]) *ja-tà* *-a-sà-*

(et sœurs) cadets. Puis moi, j'ai mis(?)

[1]) Voir encore p. 266.

[2]) L. c., l'ordre des mots est à corriger: les pronoms démonstratifs qui suivent ici les noms propres, se rapportent plutôt aux noms qui viennent après, bien que les phrases ainsi formées soient coupées par les reliefs (cf. Forrer et Meriggi, ll. cc.).

[3]) L. c., Hogarth parle de l'édifice sur lequel se trouvent ces reliefs et l'inscription Carch. I, A b, comme de «la tour du sud de la Porte Royale».

[4]) Cf. ci-dessus, p. 230, n. 2.

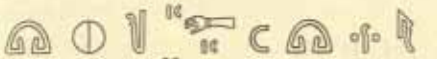
[5]) Cf. ci-dessus, p. 230, n. 3.

[6]) Le pronom *-(a)n* anticipe probablement ici l'accusatif suivant.

**Col. II.**

*ve*$^{(r)}$*-n* *ta*$_2$*-u*(?)[2]*-va-n* *-ta*$_2$ *e*$_2$$^{(r)}$(?)[1]*-e* *-va-ve*$^{(r)}$-

ce siège .... auprès du temple



*s*(*a*)*-u*(?)[2]*-e* *-na-s-va-s*$_1$

(siège) où mon fils

**Col. III.**

(!) *já-ja á-s-ta*

s'est assis.

## Carchemish I, A 7b (cf. B 7).

**Col. I.**

*ja-pa-va-e* [1]*A-e*$^{(r)}$[3]*-a*$^{(r)}$*-s*

Ceci (est) *Aêâs* (ou *Ariâs*?),

**Col. II.**

*-ta-ru-s*$_1$[4])

gouverneur (?).[4])

## Carchemish I, A 7c et 7d (cf. B 7).

(?)*ja-*[*s-*]*va* [1]*Ma-li-a-Tesup*(?)*-pa-s*$_1$

Cel[ui]-ci (est) *Malia-Tesupas*(?).

## Carchemish I, A 7d et 7e (cf. B 7).

*ja-s-pa-va-e* [1]*Á-s-tà-Santa* $^{DU}$(?)*-ja-s*[5])

Puis celui-ci (est) *Asta-Santajas*(?)[5]).

---

[1]) Il est difficile de dire ce que signifie le trait ⟍, au-dessus du signe . Il ne saurait s'agir ici du déterminatif pour les noms propres. Ne serait-ce pas une erreur du scribe?

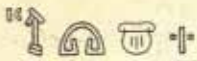
[2]) Ou *hà*?

[3]) Ou *ri*?

[4]) Ce titre, composé de la tête et d'un vase, signifie peut-être originairement « l'oint ». Alors qu'ici, il désigne le prince de *Kargamesas*, par contre, dans l'inscription Carch. I, A 1a, IV et V (ci-dessous, p. 251 et 252), il ne peut avoir que le sens de « vizir », ou un autre sens analogue. Cf. aussi IHH 76, et Meriggi, dans WZKM XL, 248 et suiv. Il y a lieu de supposer, me semble-t-il, que le -*ta-ru-s*$_1$, comme le *patesi* des Sumériens, avait aussi des fonctions sacerdotales.

[5]) Cf. aussi Carch. II, A 18f, et Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 9, 117.

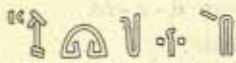
**Carchemish I, A 7e et 7f (cf. B 7).**



*ja-s-pa-va* $^{1}Ve^{(r)}$*-ná-té(?)-su(?)-pa-s*$_1$[1])

Puis celui-ci (est) *Vêna-Tesupas*(?).[1])

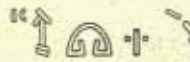
**Carchemish I, A 7g (cf. B 7).**



*ja-s-e-va* $^{1}A$*-s(á)-ka*$^{(r)}$*-te(?)-su(?)-pa-s*

Celui-ci (est) *Askâ-Tesupas*(?).

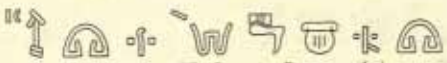
**Carchemish I, A 7h (cf. B 7).**



*ja - s - va* $^{1}Sá$ *- ga -* $e^{(r)}$[2]) *- s*

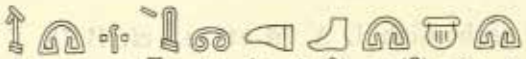
Celui-ci (est) *Sagaris*(?).

**Carchemish I, A 7i (cf. B 7).**

A gauche: 

*ja - s - va* $^{1}Ḫalpa^{pa}$[3]) *-* $va^{(r)}$ *- s*

Celui-ci (est) *Ḫalpavâs.*

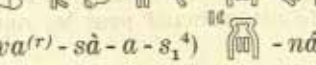
A droite: 

*ja - s - va* $^{1}Ā$ *- s(a) - la - te(?) - su(?) - pa - s*

Celui-ci (est) *Âsla-Tesupas*(?).

**Carchemish I, A 7j (cf. B 8).**

Col. I.

*ja - s - pa - va - e* $^{1}Tu$*-*$va^{(r)}$*- sà - a -* $s_1$[4]) 

Puis celle-ci (est) *Tuva*$^{(r)}$*sas*[4]), camériste(??)[5]) du(?)

---

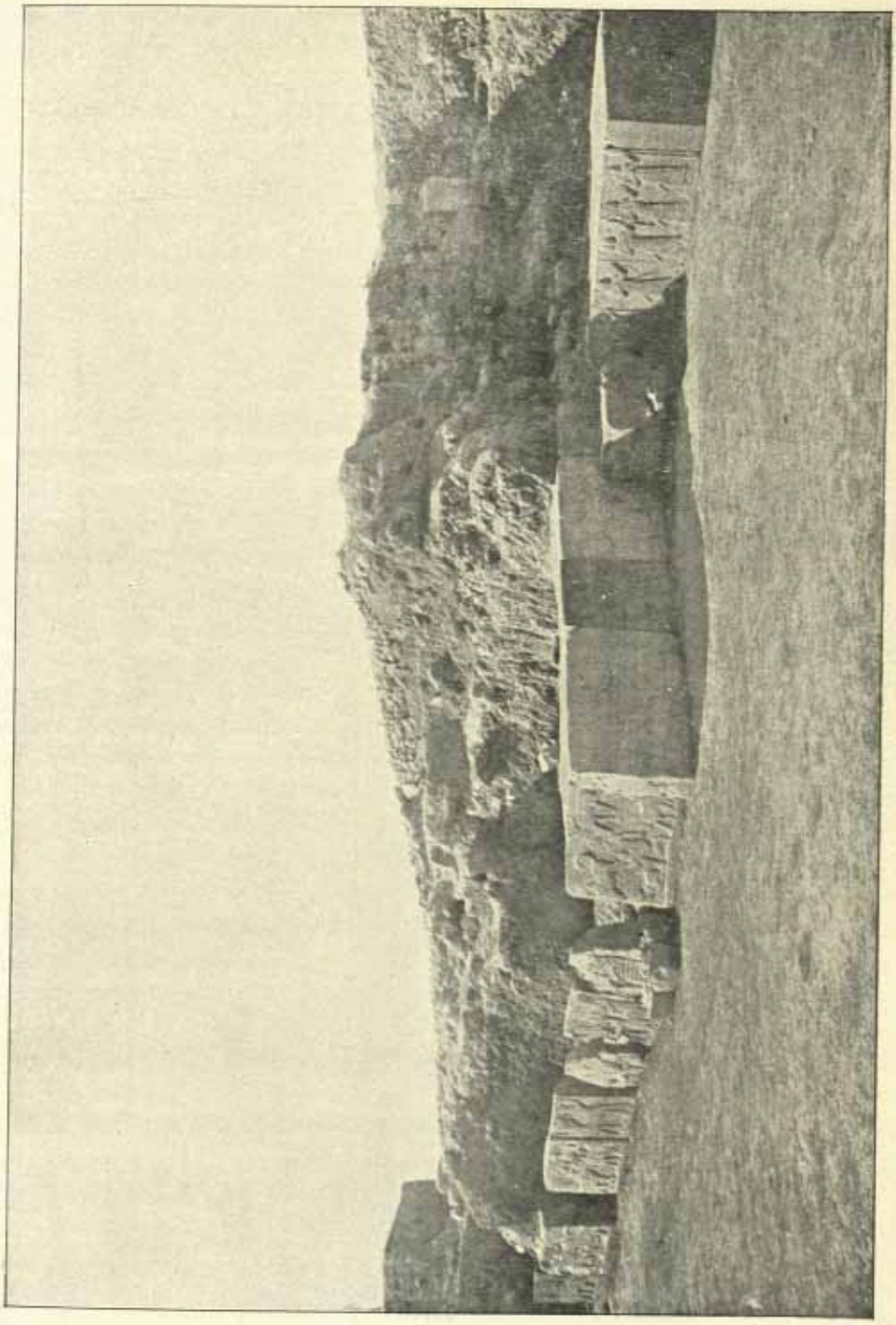
[1]) Pour ce nom, voir IHH 20.

[2]) Ou *ri*? Le nom $^{1}Sá$*-ga-ri-s* serait sans doute identique au nom *Sagara, Sangar* d'un prince de Carchemish. Voir IHH 24, n. 2; cf. aussi Meriggi, dans WZKM XL, 246, n. 3.

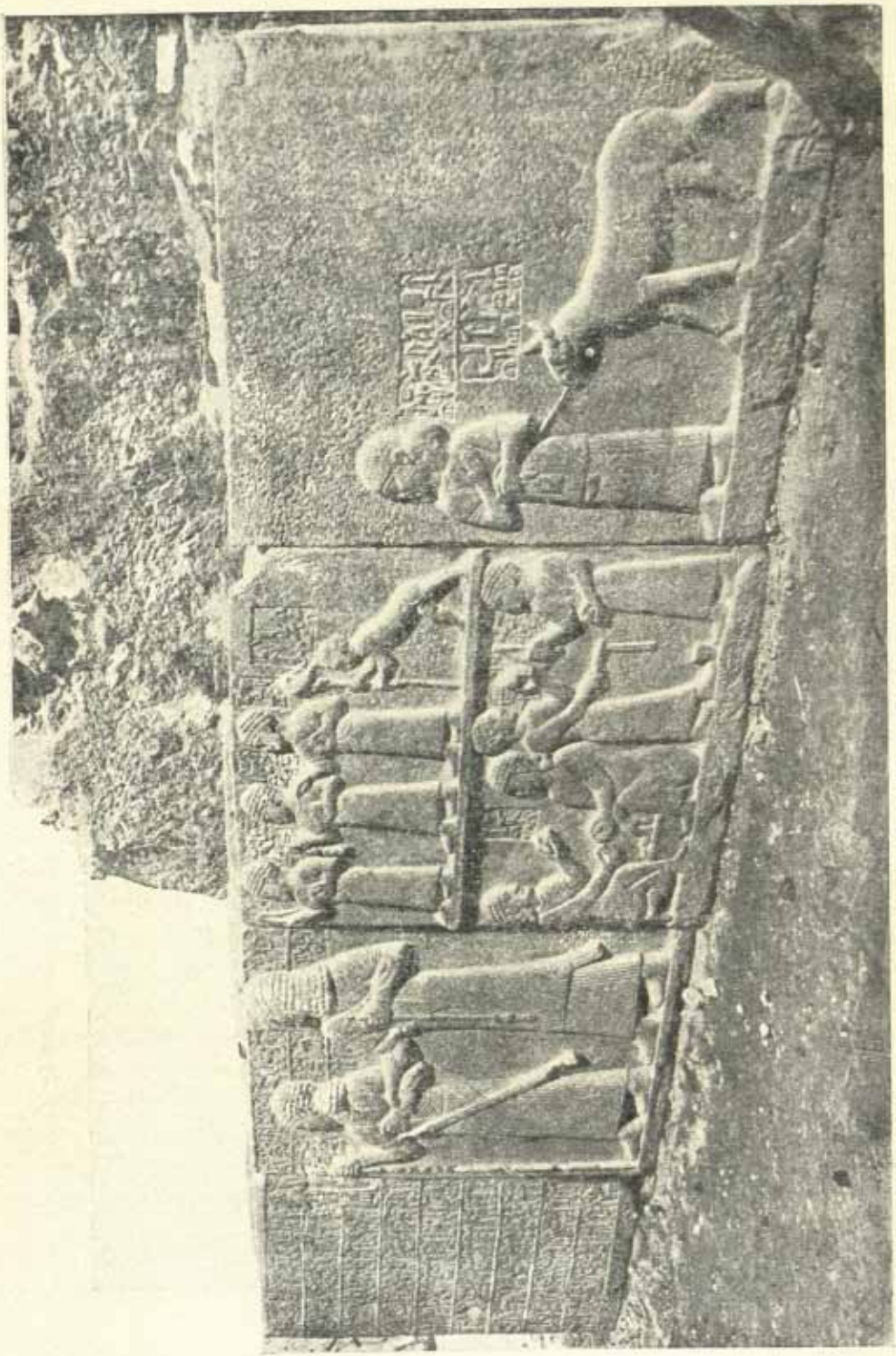
[3]) Cf. Bossert, Šantaš und Kupapa 71 et suiv.

[4]) Ce nom propre féminin ne signifierait-il pas «l'arbre»? Voir IHH 58.

[5]) Ou peut-être: princesse(?) . . . ? Il semble probable que le personnage qui tient un enfant dans ses bras (voir pl. V), soit une femme (cf. E. Pottier, dans Syria I, 273;



Le « carrefour » de Carchemish, décoré de reliefs, avec le « siège » de *Kamanas*, à droite (v. p. 233, 241 et suiv.).
*(D'après Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish I, B 1 a.)*

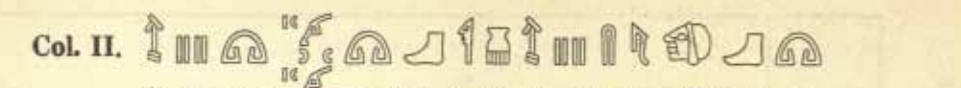


Inscriptions Carch. I, A 6 et 7 (voir p. 234 et suiv.), avec reliefs représentant le prince *Aïás* (? ou *Arïás* ?) de Carchemish, entouré de sa famille.

*(D'après Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish I, B 8 b.)*

**Traduction des légendes « hittites »-hiéroglyphiques jointes aux reliefs de la planche ci-contre (cf. p. 242 et suiv.).**

| Première dalle | Deuxième dalle | Troisième dalle | Quatrième dalle |
|---|---|---|---|
| (Pour cette inscription, voir pl. VI, et p. 234 et suiv.) | Inscription encadrant la tête du premier personnage:<br>Ceci (est) *Kamanas*. Puis ceux-ci (sont) ses frères (et sœurs) cadets. Puis moi, j'ai mis(?) ce siège.... auprès du temple (siège) où mon fils s'est assis.<br>———<br>Inscription à droite de la tête du second personnage:<br>Ceci (est) *Aëâs* (?*Ariâs*?), gouverneur(?). | Inscriptions encadrant les têtes des quatre personnages en haut, de gauche à droite:<br>Cel[ui]-ci (est) *Malia-Tesupas*(?).<br>Puis celui-ci (est) *Asta-Santajas*(?).<br>Puis celui-ci (est) *Vêna-Tesupas*(?).<br>Celui-ci (est) *Askâ-Tesupas*(?).<br>———<br>Inscriptions de la partie inférieure, de gauche à droite:<br>Celui-ci (est) *Sagaris*(?).<br>Celui-ci (est) *Halpavâs*(?).<br>Celui-ci (est) *Âsla-Tesupas*(?). | Puis celle-ci (est) *Tuva[r]sas*, camériste (??) du(?) prince(?), avec(?) un noble (enfant), levé(?) (dans les bras). |

**Col. II.** 

*ja-me-s*[1]) *-s-tà*[2]) *á-là-ja-me-a-s*$_1$[3]) *á-tà-s*
prince(?)[1]), avec(?)[2]) un noble (enfant), levé(?)[3]) (dans ses bras).

### Carchemish I, A 1a.

Cette inscription se continuait probablement à gauche, sur une autre dalle qui nous manque encore. Voir aussi la reproduction photographique de cette inscription sur la pl. VII.

**Col. I.**

$E_1^{(r)}$*-l(a)-já-nà-va-ta-s-e*[4]) *ve-u*(?)[5])*-ta-ā-ta*[6]) *e-va ta-a-ma-s*[7])
*Êl(a)janavatas*(?)[4]) a dit(?)[6]): Si un autre(?)[7])

---

Hogarth, Kings of the Hittites 38; Bossert, Šantaš und Kupapa 80; Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 9, 31, et dans WZKM XL, 249). Forrer cependant, Heth. Bilderschrift 22, voit dans ce personnage un maréchal. Il paraît, d'autre part, assez difficile de considérer *Tuva*$^{(r)}$*sas*, comme une femme d'*Aêâs (?Ariâs?)*. S'il en était ainsi, alors *Astaru(va)s*, mère des enfants d'*Aêâs (?Ariâs?)*, nommée dans Carch. II, A 15b**, III (ci-dessus, p. 230 et suiv.), ne serait pas l'unique épouse connue de ce prince de *Kargamesas*. Le titre -*ja*$^{(r)}$*-ja-me-s*, qui se compose clairement d'un pain + une coupe, qui présente la forme d'un participe passif en *-mes*, et signifierait donc littéralement «pourvu(e) du pain et de la coupe, nourrie», me semble recommander de voir plutôt, en *Tuva*$^{(r)}$*sas*, une femme de charge, une camériste du palais de *Kargamesas*. Peut-être *Astaru(va)s* — qui ne figure pas sur ces reliefs — était-elle déjà morte en ce temps-là, de sorte que son plus petit enfant devait être porté par une camériste, au cours de cette importante solennité? Notons encore que Meriggi, dans WZKM XL, 249, traduit le titre en question par «épouse»: dans l'idéogramme «pain et calice», il voit une allusion aux cérémonies nuptiales. Le problème ne peut être tranché avec certitude.

[1]) Voir p. 244, n. 5.

[2]) Cf. IHH 97, et ci-dessus, p. 229, n. 10?

[3]) Sur la racine **ala-*, **ali-* «haut(?), élevé(?)», d'origine sémitique peut-être, voir IHH 97.

[4]) La lecture $E_1^{(r)}$*-la-nà-já-va-ta-s-e* serait également possible. La formation de ce nom est semblable à celle de l'adjectif *dTesupa*(?) *-vatas* «dévoué(?) à *Tesupas*(?)», Carch. I, A 6, 1, ci-dessus, p. 234. **Êl(a)janas*, ou **Êlanajas*, serait donc probablement aussi un nom divin. Ce nom a d'ailleurs une apparence sémitique; il se rattacherait à la racine traitée dans la note 3. **Êl(a)janas* (et aussi **Êlanajas*) rappellerait le mot hébreu עֶלְיוֹן «le (plus) haut, suprême» comme appellatif et comme nom pour le dieu suprême: אֵל עֶלְיוֹן, ou simplement *ʿEljôn*, Ἑλιοῦν ὁ ὕψιστος. *Êl(a)janavatas* était probablement un prince de *Kargamesas*. Notons encore que Bossert, Šantaš und Kupapa 55 et 57, le considère comme prédécesseur (ca. 765 av. J.-C.) du prince *Aêâs* (? *Ariâs*?).

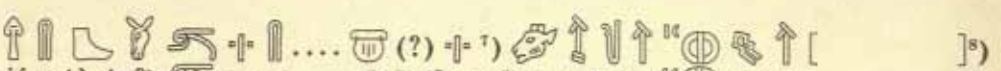
[5]) Ou *ḫà*?

[6]) Pour cette forme verbale, voir IHH 93, et cf. *-u*(?*ḫà*?)*-tà-a-tà*, 3e p. pl. prés. (? prét.?), Bleiinschr. f, I 8—9 (Arch. Or. V 227). Cf. aussi p. 248, n. 13.

[7]) Cf. le nésite *tamâiš, damâiš* «autre»?

*Sà-è*[(r)][2])*-ga-va-ná-* *-n*[3]) dieu*Santa*(?)*-ja-n* *à*(?)*-u*(?)[4]) *-ka*[(r)]*-ma-*
abat (avec une hache)[5]) le dieu-gardien(?)[1]) *Santajas*(?)

*li-ta*[5]) *mu-pa-va-e ja-e-i* *-ná-i-a* *-s*$_1$[6])*-nà-a-ta* [*ná-pa*?]*-va-e*
de *Saêga* (*? Sariga ?*)[3]), puis me brûle(?) ces dieux, [pu]is(?) enlève



*já-a-tà-ta*[9]) *-va-a* ....-[*p*]*a*(?)*-va*[7])*-mu ja-e-i* *-ná-i* [ ][8])
(une partie) de quelque chose(?),[9]) [p]uis(?) me [....] ces dieux, [ ][8])

**Col. II.**

[.....][10]) *va-tu-e* *pa*[(r)]*-u*(?)[11])*-e*[12]) *-mu-p*/*ba-ná-a-n*[13]) -
[.....j'ai fait sortir(?) le dieu gardien(?)... (de son temple)][10]),
et pour lui, là[12]) j'ai tiré(?)[13]) une pierre(?)

---

[1]) Le déterminatif  semble figurer une lampe; cf. l'image d'une lampe sur les kudurru babyloniens, par ex. dans Mémoires de la Délégation en Perse II, pl. 18, et VII 139. Peut-être ce déterminatif veut-il désigner les dieux dont il précède le nom, comme dieux-gardiens.

[2]) Ou bien *rì*?

[3]) Si le nom de cette ville était réellement à lire *Sà-rì*(?)*-ga*, on pourrait rappeler ici le nom de la ville hittite *Šerigga*, située sur la frontière hittite, vers *Kizzuvatna* (KBo. I, 5 IV 58). En ce cas, ce nom pourrait être lu aussi *Sè-rì*(?)*-ga*.

[4]) Ou *ar-ḫà*?

[5]) Le verbe *à*(?)*-u*(?) (ou *ar-ḫà*?) *-ka*[(r)]*-ma-li-ta* signifie sans doute à peu près «abattre (avec une hache)». Le verbe nésite *karmalaššai* «il reste estropié» (Hrozný, Code hittite 82, l. 28, 29, 31 et 32) prêterait-il ici à comparaison?

[6]) Ou $su_1$? Cf. p. 252, n. 13.

[7]) L'existence d'un autre signe, entre les signes *va* et *mu*, est peu probable.

[8]) Cette colonne se continuait probablement sur une autre dalle.

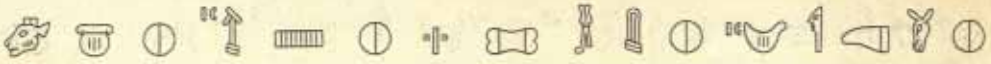
[9]) La forme *já-a-tà-ta* est peut-être un ablatif sg. de ce pronom relatif indéfini (IHH 44, n. 1), avec sens partitif.

[10]) Le commencement de cette colonne se trouvait probablement sur une autre dalle.

[11]) Ou *ḫà*?

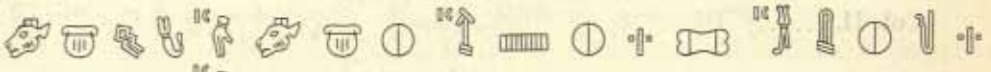
[12]) Le mot *pa*[(r)]*-u*(?*ḫà*?)*-e*, ou *pa*[(r)]*-a-u*(?*ḫà*?)*-e* (voir le contexte suivant), semble être ici un adverbe (*pâu*? *pâḫa*?), dérivé du pronom *pas*, et formé comme l'adverbe *já-a-u*(? *ḫà*?) «ici» (voir p. 228, n. 7, et p. 248, n. 3), + la particule *-e*.

[13]) Voir ci-dessus, p. 220, n. 1. Le verbe *-mu-p*/*ba-u*(? *ḫà*?) semble déterminé ici par un brancard(?) (cf. Archiv Orientální V 222, n. 3).

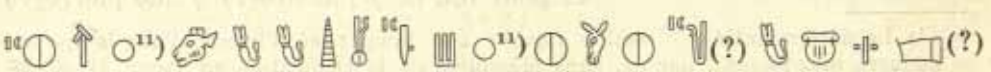


*mu-p/ba-u*(?)[1])[2]) *ja-ù*(?)-*u*(?)[1])-*va-tu*[3]) *pá-ā-u*(?)[1])[4]) *Á-la-ta-u*(?)[1])-(de la carrière?)[2])[5]) et ici(?)[3]) pour lui, je (l')ai mise(?).[4]) Et le (dieu-)gardien(?) *Alataus (? Alataḫas?)*[6])

*n-u*(?)[1])-*va* *à*(?)-*u*(?)[7]) -*ù*(?)[8])-*va-u*(?)[1])[9]) *va-tu-e* *pa*$^{(r)}$-*a-u*(?)[1])-*e*[10]) j'ai fait sortir(?)[11]) (de son temple) et pour lui là[10]) j'ai tiré(?)



*mu-pa-ná-n* -*mu-pa-u*(?)[1]) *ja-ù*(?)-*u*(?)[1])-*va-tu* *pá-ā-u*(?)[1]) *e-va* une pierre(?) (de la carrière?), et ici(?) pour lui je (l')ai mise(?). Alors



*U*(?)[12])-*i-mu-nà-n* *à*(?)-*u*(?)[7]) -*ve-u*(?)[1])-*ta-u*(?)[1])[13]) *e*(?)-*nà-pa-va-tu*(?) j'ai fait sortir(??)[13]) le (dieu-gardien ?) *Vimunas (? Ḫimunas?)*.[14]) Puis celui que

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Voir p. 247, n. 13.

[3]) Le mot , *ja-ù*(?)-*u*(?), signifierait-il «ici» (cf. p. 247, n. 12), et cette graphie prouverait-elle la lecture *u*(?) de , en pareils cas?

[4]) Cf. les formes *pa*$^{(r)}$-*e*$^{(r)}$-*u*(? *ḫà*?), et *pa*$^{(r)}$-*e*$^{(r)}$-*va*, dans Archiv Orientální V 242?

[5]) Afin qu'elle serve de base à la statue du dieu?

[6]) C'est-à-dire: le dieu-gardien de la ville d'*Alata*?

[7]) Ou *ar-ḫà*?

[8]) Pour la lecture de ce signe, cf. Archiv Orientální V, 242.

[9]) Pour ce verbe, voir par exemple aussi Carch. I, A 4a, III; 4b, VI; M II, VII, etc.

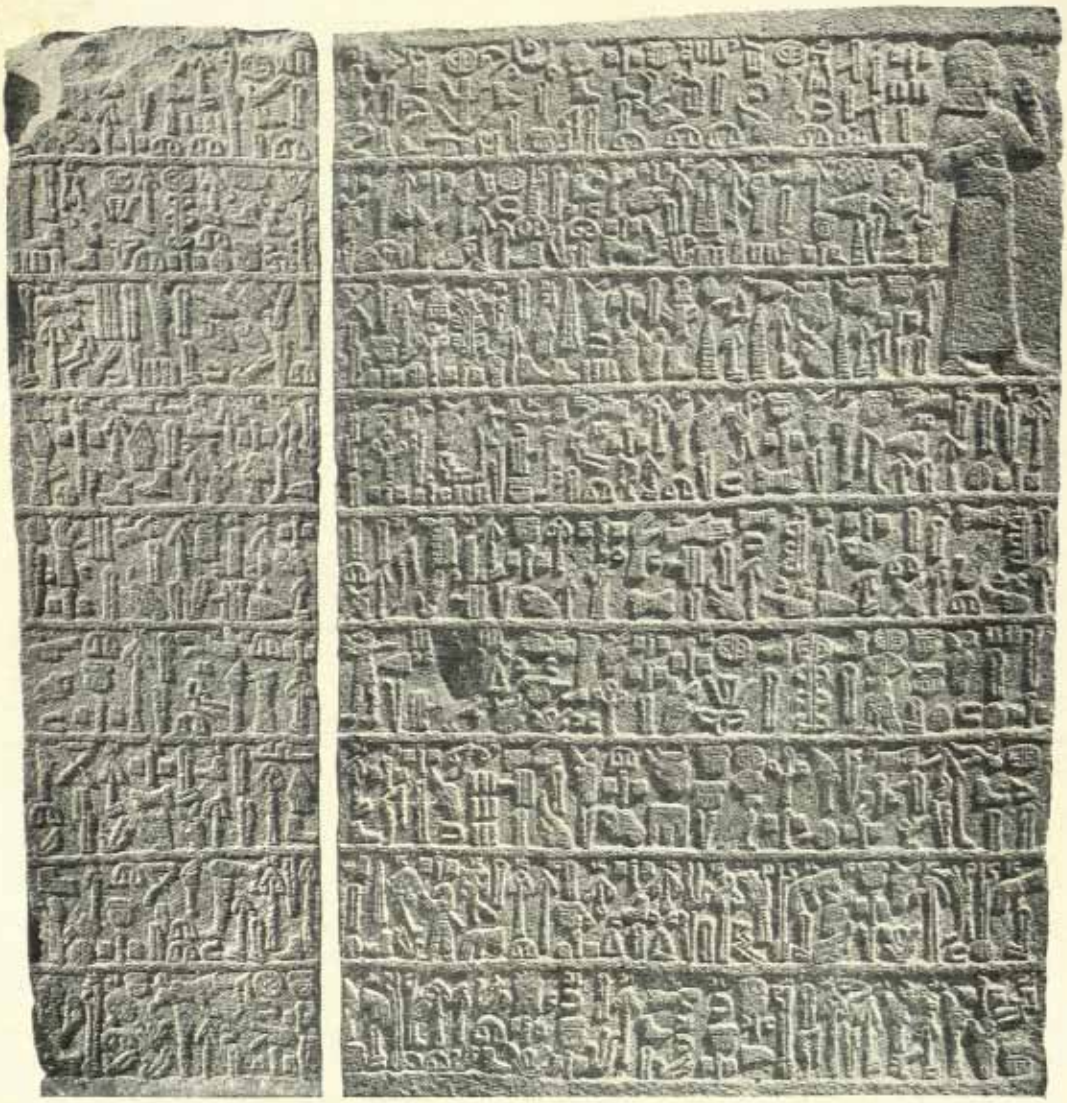
[10]) Voir p. 247, n. 12.

[11]) Ce signe (?) n'est peut-être qu'une cavité de la pierre.

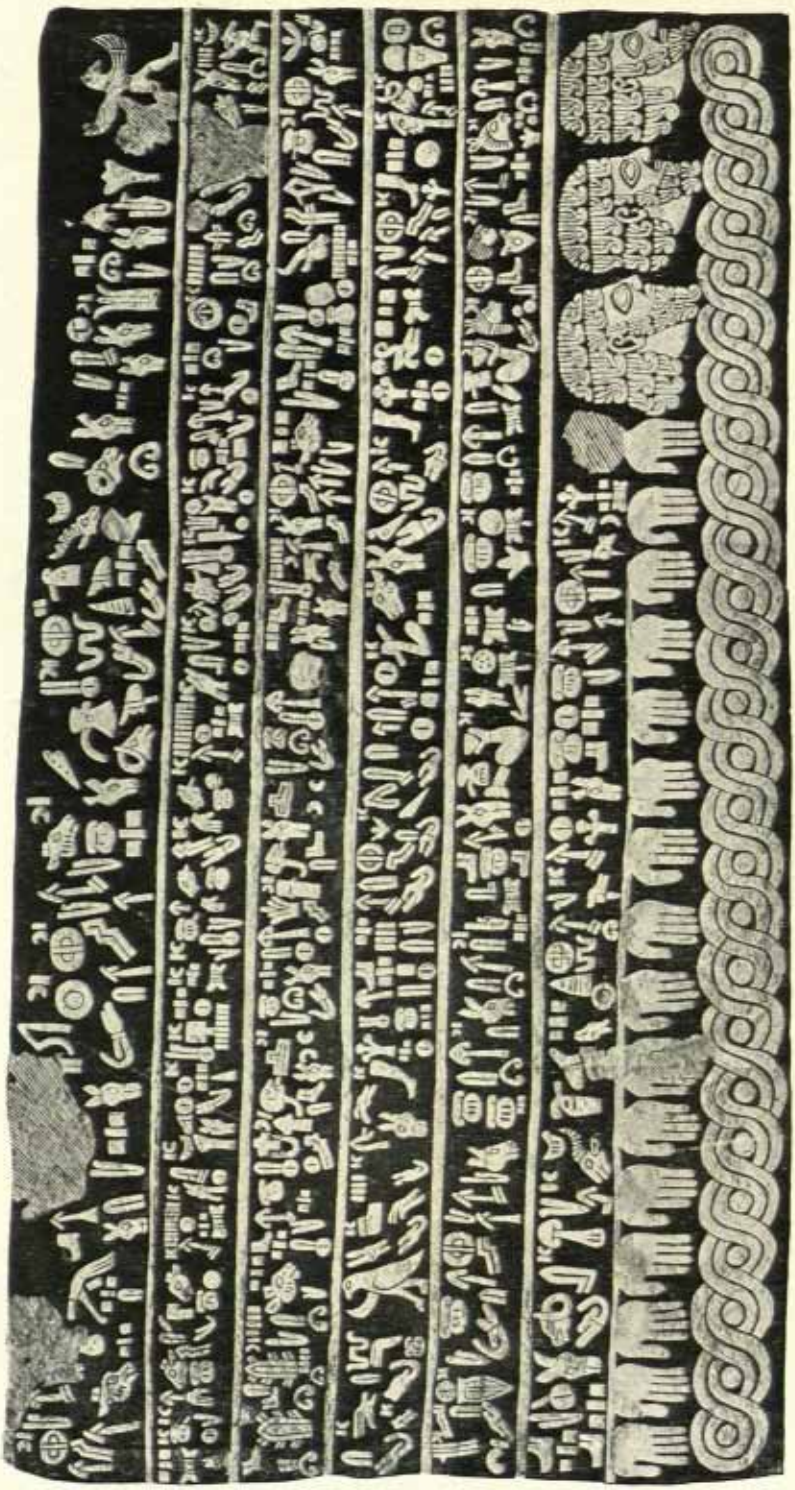
[12]) Ou *Ḫi*?

[13]) Ce verbe peu clair rappelle le verbe *ve-u*(?*ḫà*?)-*ta-ā-ta* de la Col. I.

[14]) C'est-à-dire: le dieu de la ville de *Ḫimu*? Cf. le nom de la ville de *Ḫimmuva* ou *Ḫemuva*, par. ex. dans Hrozný, Code hittite 48, § 54.



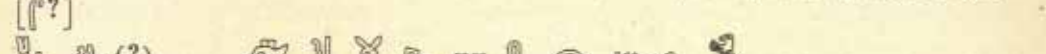
Inscription Carch. I, A 6 (voir p. 234 et suiv.).
*(D'après Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish I, B 6.)*



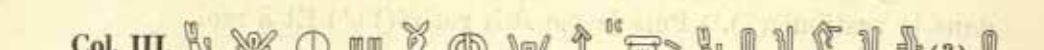
L'inscription «hittite»-hiéroglyphique Carch. I, A 1 a, avec relief représentant trois dieux-gardiens (voir p. 246 et suiv.).
*(D'après Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish I, A 1 a.)*

*já-ā-n-e*[1]) *já-nà(?)-u*[2])[3]) *va-s-e ḫi*$_1$*(?)-ḫà(?)-tà* *me-a-s-e* *a+me-ná-s*[4])
je lui(?) ai fait venir(??),[3]) [avait été?] auprè[s(?)] du bisaïeul (grand-père?) de ma mère(?).[4])

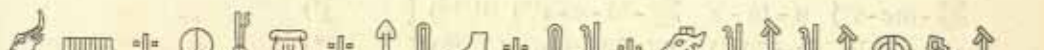
[?]



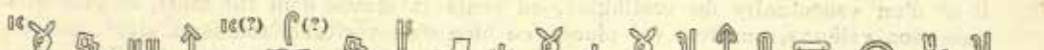
[*di*]*nu-n*[*à*?] .... [*va*?]*-mu-e ta-ná-me-a-s*[5]) *-e*$_1$*(r)-*
Et moi, des dieux(?)-gardiens(?)[5])

Col. III. 

*nà-s(á)-u*(?)[2])*-me-ta*[5]) dieu*Santa*(?)*-i* *pa(r)-n-a-e*[6]) *e*$_2$*(r)*(?)*-e* (!)*-a-*
(ici) figurés(?),[5]) celui-ci j'ai mis auprès de *Santais*(?).

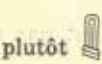


*sà-ù*(?)*-va-u*(?)[2]) *à*(?)*-u*(?)[7])*-pa-va já-a-tà-va-a-u*(?)[2])[8]) *e-va-mu-e ja-e-i* *-ná-i*
Puis je me suis retiré(?).[8]) Lorsqu'on m'a mis(?) (ici)



*ta-ná-me-i* *d*(?)*nú-ná à*(?)*-u*(?)[7]) *tà-va-ta va-ta-e já-a-u*(?)[2]) *pa-sa-n-e*
ces dieux figurés(?), alors j'ai placé(?) ici celui-ci

---

[1]) L'ordre des signes serait plutôt  , *ā-já-n-e*.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Pour ce verbe, cf. peut-être le verbe nésite *ijannâ(i)*- «aller, marcher»?

[4]) Le mot *amenas*, gén. sg. probablement, semble un nom de parenté. L'indo-eur. *am(m)a* pour «la mère», gr. ἀμμάς, ἄμμία, v. h. a. *amma* «mère», etc., prêterait peut-être ici à comparaison.

[5]) Les mots *ta-ná-me-a-s* *-e*$_1$*(r)-nà-s(á)* semblent un gén. pl. Pour *tanameas*, cf. p. 232, n. 5. Dans *e*$_1$*(r)-nà-s(á)*, je voudrais voir — mais sous réserves — le mot «hittite»-hiéroglyphique, ou l'un des mots «hittites»-hiéroglyphiques pour «dieu», qui, ailleurs, est, en règle générale, écrit *-na-s* (IHH 78). Voir aussi *e-na*$_1$*-s*, probablement «déesse», dans l'inscription de Karaburun, IHH, pl. II, 4, et cf. peut-être le churrite *eni*- «dieu» de la lettre de Tušratta.

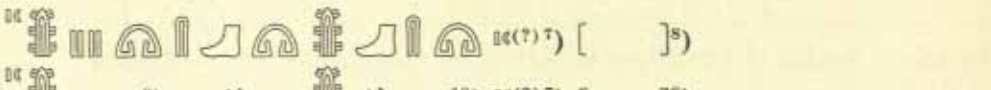
[6]) Ou bien *pa(r)-a-n-e*?

[7]) Ou *ar-ḫà*?

[8]) Pour *à(?ar?)-u(?ḫà?) já-a-tà-va-a-u(?ḫà?)*, var. *a-u(?ḫà?) já-e-tà-va-a-u(?ḫà?)* (également dans la Col. III), avec le sens probable de «je me suis retiré», cf. peut-être skr. *yatati* «il s'élance, se précipite, se hâte», zend *yateiti*, *yatayeiti* «il se met en mouvement», etc. Cf. encore p. 250, n. 5, et ci-dessus, p. 218, n. 7.

-*ta*[1]) *é* - *tà* - *a* -*sá-ná-u*(?)[2]) *já-a-u*(?)[2])-*va-ta pa* - *sa* - *n* - *e* -*ta*[1])
dans le vestibule(?)[1]), et ici j'ai dressé(?)[3]) celui-ci

*é-tà-a* -*ná-u*(?)[2])[3]) *a-u*(?)[2])[5])-*pa-va jā-e-tà-va-a-u*(?)[2])[6]) *va-mu-e me-a-s-e*
dans le vestibule(?).[1]) Puis je me suis retiré(?).[6]) Et à moi,



-*me-s*[9]) *a* - *tà* - *s* -*tà-a-s*[10]) [ ][8])
mon noble élu(?),[9]) [fils?] choisi(?)[10]) [ ][8])

---

[1]) Cf. aussi le mot -*ma-tà*, dans Carch. I, A 11b, VI, ci-dessus, p. 221. S'agirait-il ici d'un «sanctuaire du vestibule», où seule la statue d'un fils mort, et peut-être aussi son «siège», auraient été placés, ou bien d'un véritable tombeau, situé dans un vestibule (?) et destiné à recevoir le corps du défunt? La colonne suivante (IV) semble presque recommander cette seconde possibilité. Voir aussi ci-dessus, p. 222, le contenu de l'inscription Carch. I, A 11b. Le signe est-il à distinguer du signe , ou bien à considérer comme une variante? Voir encore ci-dessous, p. 262 et suiv.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) On pourrait se demander s'il ne faut pas lire ici le même verbe que dans la proposition précédente.

[4]) Ou ? Voir Carchemish I, 27.

[5]) Les signes alternent ici avec les signes — voir encore Col. III et IV. Dans IHH 10, n. 1, j'en ai conclu que le signe supérieur du groupe , est à lire *à* (?).

[6]) Pour ce verbe, voir p. 249, n. 8.

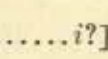
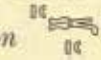
[7]) Voir Carchemish I 27.

[8]) Cette colonne se continuait probablement sur une autre dalle.

[9]) Pour cette traduction du participe passif -*mes*, cf. déjà Forrer, Heth. Bilderschrift 50. Cependant le sens originaire de l'idéogramme est probablement «porte, entrée», d'où le verbe «faire entrer, introduire»; voir ci-dessus, p. 210, n. 6. Le sens «élire, choisir» s'est peut-être développé à partir de ce sens primitif d'«introduire».

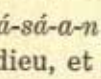
[10]) Cf. n. 9.

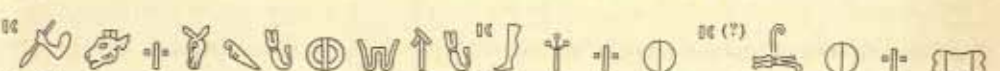
**Col. IV.** [.....][1]

[.....*i*?][1]-*a-n*  -*ná-a-n* *Ḫalpa*$^{pa}$-  -*pá*(?)[2]-*n* -

[.....c]e(?)[1] fils *Ḫalpa*- -*pas*(?),[3] apporté(?) sur un

*na*$_1$(?)[4]-*me-n* *e*$_2^{(r)}$(?)-*ta-n*$_1$ -*ú*(?)-*va-u*(?)[5][6] *à*(?)-*u*(?)[7]-*pa-va* *já-a-tà-va*-
brancard(?),[8] j'ai fait entrer dedans.[6]) Puis je me suis retiré(?).

*a-u*(?)[5] *va-me-a-e* *ja-a-n* -*ná-sá-a-n*  -*ā-li*[9])-*n*[10]) *a-i-a-u*(?)[5]) *ja-u*(?)[5])-*va*
Et moi, j'ai fait ce haut(?)[10]) dieu, et j'ai fait entrer[6])

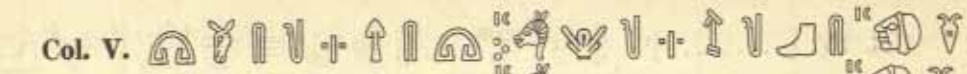


-*mu-va-ta-li-n* dieu *Santa*(?)-*i-n* -*ú*(?)-*va-u*(?)[5][6] *dnú-u*(?)[5])-*va-tu*[11])
ce fort dieu *Santais*(?). Et dedans(?)[11]) (auprès de) lui, ces dieux

*ja-e-i* -*ná-i-a* -*ú*(?)-*va-u*(?)[5]) *á-ma-ja-u*(?)[5])-*va-me* -*ru-s*[12])
j'ai fait entrer, (afin qu')ils me soient mes vizirs.[12])

---

[1]) Le commencement de cette colonne se trouvait probablement sur une autre dalle.
[2]) Ou *na*$_1$?
[3]) Ou *Ḫalpa*- -*nas*?
[4]) Ou *pá*?
[5]) Ou *ḫà*?
[6]) L'idéogramme , qui exprime un verbe, ne serait-il pas à lire **tava*-? Cf. en particulier la forme -*ta-ú*(?)-*va-va-a*, 1ère p. sg. prét., Carch. I, A 6, VI (ci-dessus p. 239)?
[7]) Ou *ar-ḫà*?
[8]) D'après ces mots, il s'agit probablement du corps de ce fils défunt (?), moins probablement de sa statue seule. Cf. p. 250, n. 1.
[9]) Ou , -*li-ā*-?
[10]) Si ce mot est réellement à lire -*ā-li-n*, cet accusatif sg. serait probablement à rapprocher du mot *âlis*, *âlias* gén. sg. «vice-roi» (IHH 82), qui signifiait originairement, semble-t-il, «haut»(?); cf. ci-dessus, p. 246, n. 3.
[11]) Pour *dnú*, voir ci-dessus, p. 214, n. 4, et p. 220, n. 8.
[12]) Sur ce titre, voir ci-dessus, p. 243, n. 4. Pour la forme de ce nom. pl., cf. IHH 83, n. 8.

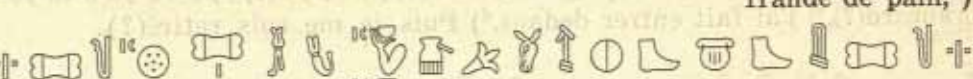
**Col. V.** 

*s(a)-ta-a e-va já-a-s* *-sá*[1]) *e-va ja-e-tà-a* *-*

Alors (celui) qui fait l'offrande d'animaux[1]), alors

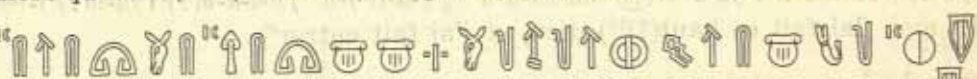
*ru(!)-tà-a* *-n* *-là(r)-e-a-tu*[3]) *já-a-s-pa-va* *-tu(r)-pa-sá-a*[4])

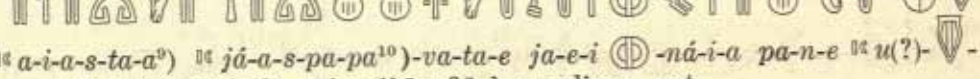
qu'il offre[3]) un animal (d'offrande) à ce(s) vizir(s)-ci! Puis qui fait l'offrande de pain,[4])



*va-tu-e* *-tu(r)-pá-n* *-là(r)-la-ta-ja-u(?)*[5]) *tà-pa-tà-ā-tu*[6]) *e-va*[7])

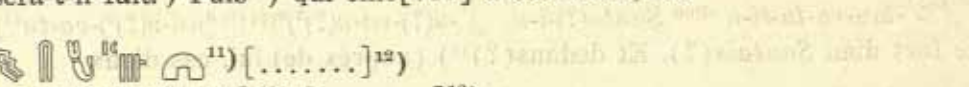
alors qu'il lui (leur) sacrifie[6]) du pain et des boissons de libation![8]) Ainsi[7])





*a-i-a-s-ta-a*[9]) *já-a-s-pa-pa*[10])*-va-ta-e ja-e-i*  *-ná-i-a pa-n-e u(?)-*  *-*

sera-t-il fait.[9]) Puis[10]) qui enlè[ve?] à ces dieux, cet



*ná-a-n*[13]) *ve(r)-ḫa(?)*[11])*-*[. . . . . ][12])

habit (tablier),[13]) [. . . . . ][12])

---

[1]) Le mot *-sá* paraît être un verbe dénominatif en *-sá* (à la 3e p. sg. prés.), dérivé du mot «hittite»-hiéroglyphique pour «la victime» (p. 211, n. 14, et p. 221, n. 7). Semblablement formé est aussi le verbe *-tu(r)-pa-sá-a* (3e p. sg. prés.), dans la suite de notre colonne.

[2]) A lire sans doute ; voir IHH 28.

[3]) Pour ce verbe, cf. le substantif *-là(r)-la-ta-ja*, dans la suite, et déjà ci-dessus, p. 215, Carch. I, A 11a, VI—VII.

[4]) Cf. n. 1.

[5]) Ou *ḫà*?

[6]) La racine verbale «hittite»-hiéroglyphique **tapata-* «sacrifier», rappelle quelque peu le lat. *daps* «sacrifice, banquet sacré», et le v. nord. *tafn* «victime, banquet sacré».

[7]) Cf. skr. *ēvá* «ainsi» (IHH 95).

[8]) Pour ce passage, cf. aussi Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 118—119.

[9]) Cf. IHH 90, et ci-dessus, p. 237, n. 2.

[10]) Un des deux *pa* «puis» n'est peut-être ici qu'une dittographie.

[11]) Une lecture en *s* de ce signe me semble peu probable.

[12]) Cette colonne se continuait probablement sur une autre dalle.

[13]) Dans le signe , je propose de voir une forme intermédiaire entre les signes et , pour le mot **vasanasas*, **usanasas* «habit, tablier», traité ci-dessus, p. 224, n. 8. Je propose donc de lire ici *u(?)-* *-ná-a-n*, c'est-à-dire *usanan* (cf. **usa-*

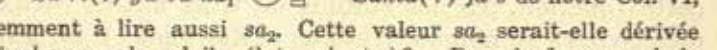
**Col. VI.** [....][1]

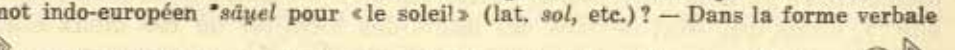
[....][1] *tà-va-tà e-va* $^{i}U(?)^{2}$*-ta-ma-nà-ā* $^{la}$*já-e-ja* $^{la}$ *-Sà-è*$^{(r)3}$*-*

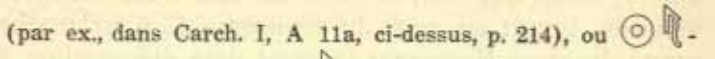
[....][1) on a mis(?). Alors de même que(?)

*ga-va-na*$_1$*-* [4] $^{dieu}$*Santa(?)-ja-s e-tá* $^{la}$*ja-u(?)*[5]*-ú(?)-va-ta*[6] *pa-tà-u(?)*[5]*-*

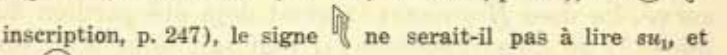
le dieu-gardien(?) *Santajas*(?) de *Saêga* (? *Sariga*? *Seriga*?) aide(?)[6]

*nasas*), et de traduire « habit, tablier ». Cette lecture confirmerait à nouveau que le signe possède aussi la valeur *u*; cf. Archiv Orientální V 241 et suiv. Je me réfère encore au mot , c'est-à-dire probablement *u*(?)-  *-nà-n*$_1$ de M XI 5. Si cette supposition est correcte, elle nous aidera à fixer la valeur phonétique du signe  (comme idéogramme = « soleil ») — valeur qui est, semble-t-il, *sa*$_2$. Ceci me semble confirmé par les mots *-Sà-rì*(?)*-ga-va-na*$_1$*-* $^{dieu}$*Santa*(?)*-ja-s* de notre Col. VI, où le signe  est évidemment à lire aussi *sa*$_2$. Cette valeur *sa*$_2$ serait-elle dérivée du mot indo-européen **sāuel* pour « le soleil » (lat. *sol*, etc.)? — Dans la forme verbale *-ná-tà* « brûle(?) » (par ex., dans Carch. I, A 11a, ci-dessus, p. 214), ou  *-nà-a-ta* (Col. I de cette inscription, p. 247), le signe  ne serait-il pas à lire *su*$_1$, et la forme verbale elle-même *-su*$_1$*(?)-ná(-a)-tà*? Ceci rappellerait d'une part, le mot indo-européen **syen-*, **sun-* pour « le soleil » (Walde-Pokorny, Vgl. Wb. d. idg. Sprachen II 446—447), et d'autre part le verbe **sуel-* « brûler », qui se rattache à **sуel-*, **sūl-* « le soleil » (voir ibid.). [Peut-être devrions-nous adopter la lecture suivante, pour Bleiinschr. c, III 2 (voir Archiv Orientální V 218):  = *10 u(?)-sà-na*$_1$*(?)-n* « 10 habits » (à la ligne 3, le signe  ne figurerait-il pas « les ciseaux » ? ?). Qu'il me soit permis d'ajouter encore que le passage M XI 3 me semble également recommander, indirectement au moins, la lecture *u* pour le signe :



*3-i ame-lu-n e-ta-n* 

« trois statues(?) j'ai intro[duites] dedans ».

Je donne ici une lecture *ame* au signe , que je lis ailleurs *amu* (voir IHH 50 et suiv.), et je vois dans *ame-lu-n* une autre graphie pour le mot  , $^{dieu}$*á-ve*$^{(r)}$*-lu-u*(?)*-n* « statue divine » (IHH 72). Le signe  de ce dernier mot manque dans notre graphie, ce qui recommande à mon avis de le lire, dans ce mot, non *ḫà*, mais *u*.]

[1]) Le commencement de cette colonne se trouvait probablement sur une autre dalle.

[2]) Ou *Ḫà-*?

[3]) Ou *rì*?

[4]) Ce signe serait sans doute à lire *sa*$_2$; voir p. 252, n. 13.

[5]) Ou *ḫà*?

[6]) Il serait sans doute trop hardi de vouloir mettre ce verbe « hittite »-hiéro-

*va-pa-e ja-e-i* -*e-i e-tá* «*ja-u*(?)[1]-*ú*(?)-*va-tu*
*Utamanas*(?)[2], que ces dieux aident(?) aussi celui-ci!

Au-dessous de la Col. VI, on voit toute une rangée de mains, , qui formerait la Col. VII. Ces mains semblent tournées dans la direction du tombeau(?) où se trouvait le défunt. Peut-être devaient-elles en même temps, comme un ἀποτρόπαιον, empêcher les puissances ennemies, démons, brigands, etc., de pénétrer dans ce tombeau(?). Les Colonnes VI et VII sont terminées, à droite, par trois têtes barbues, qui représentent sans doute les dieux-vizirs, mentionnés dans l'inscription-même.

**Contenu de l'inscription** — Le prince *Êl(a)janavatas* de *Kargamesas* dépose le corps (ou peut-être seulement la statue?) de son fils *Ḫalpa-* *pas*(?), dans un vestibule(?), qui doit être gardé par la statue du dieu-gardien *Santajas*(?) de la ville de *Seriga*(?). Ce dieu doit être aidé, dans cette fonction, par les statues de trois autres dieux-gardiens: un de ces dieux-vizirs se nomme *Alataus* (?*Alataḫas*?), un autre *Ḫimunas* (?*Vimunas*?), noms qui sont dérivés des noms des localités où ces dieux étaient vénérés; quant au nom du troisième, il n'est malheureusement pas conservé. Le dieu *Ḫimunas*(?) avait déjà été gardien du grand-père(?) de la mère(?) de *Êl(a)janavatas*; il jouissait donc d'un prestige particulier, et c'est pourquoi le prince le place immédiatement auprès de *Santajas*(?). Pour ces statues (pour leurs bases peut-être?), *Êl(a)janavatas* fait extraire des pierres d'une carrière. Il fait également figurer ces trois dieux barbus, en relief, sur son inscription. Pour eux, il prescrit aussi des offrandes. Il profère des malédictions contre celui qui voudrait détruire la statue du dieu *Santajas*(?), ou brûler(?) les statues des trois autres dieux-gardiens, ou bien enlever quelque objet, par ex. les habits offerts aux dieux ou aux mânes du mort. Le prince *Êl(a)janavatas* institue enfin un certain *Utamanas* (?*Ḫatamanas*?), gardien du tombeau ou du vestibule en question.

### Carchemish I, A 2.

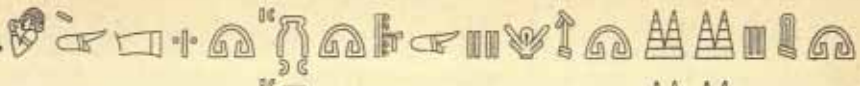
Cette inscription fait pendant à l'inscription Carchemish I, A 3. L'une et l'autre sont gravées sur les montants de basalte d'une porte; sans doute s'agit-il ici de la porte d'un sanctuaire: voir le plan sur la pl. IX, à gauche au milieu. Cette inscription a été traduite aussi par P. Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 113 et suiv.

---

glyphique — dont la lecture n'est pas encore absolument certaine — en rapport avec le lat. *juvâre* «aider», et peut-être aussi avec le skr. *yāuti*, *yūvati* «il attache, attelle», etc.

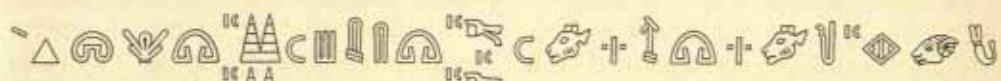
[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Ou *Ḫatamanas*? Cet homme était peut-être gardien des habits offerts aux mânes ou aux dieux-gardiens, de même que *Anâs*, dans les inscriptions Carch. A, I 11a (p. 213) et 11c (p. 226).

**Col. I.** 

*Amu* [1]*Ka-tu-va-s* [LITUUS]*-s*[1]) *Kar-ga-me-sá-ja-s* [FORTIFIED] *ve-ā-s*

Moi, (je suis) *Katuvas*, prince, chef du pays de la ville de *Kargamesas*,

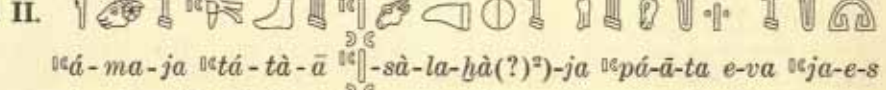


[1]*Lu-ḫa-sá-s* [FORTIFIED]*-na ve-ā-a-s* [HAND]*-na-mu-va-ja-s va-mu-e* [LITUUS]*ku-ma-n*

fils premier-né de *Luḫas*, chef du pays. Lorsque

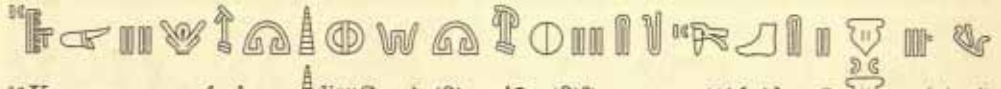
dieu*Santa*(?)*-s*

le dieu *Santas*(?)

**Col. II.** 

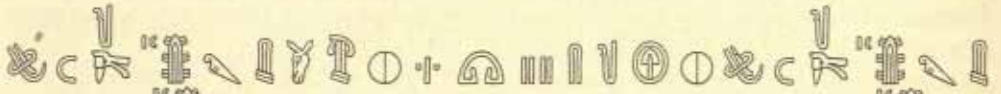
[LITUUS]*á-ma-ja* [LITUUS]*tá-tà-ā* [LITUUS]*-sà-la-ḫà*(?)[2])*-ja* [LITUUS]*pá-ā-ta e-va* [LITUUS]*ja-e-s*

m'a donné le trône(?) de mes pères, alors ce dieu *Santas*(?)



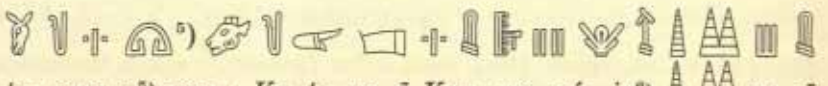
[LITUUS]*Kar-ga-me-sá-ja-s* [FORTIFIED]dieu*Santa*(?)*-s jā-u*(?)[3]) *me-a-e* [LITUUS]*tá-tà-a* 2 [VASE]*-ve*(*r*)*-n*[4])

de la ville de *Kargamesas*, ici, deux grandes jarres (à provisions),[4]) pour



*dnu-na e-tá* [LITUUS]*-li-ā-ta jā-u*(?)[3])*-va-s me-a-e ḫi*$_1$(?)*-ḫà*(?) *dnu-na e-tá* [LITUUS]*-li-ā-*

mon père, a fait entrer; là, à mon grand-père, il a fait en-

**Col. III.** 

*ta-e va-s*[5])*-mu-e Ka-tu-va-ā Kar-me-sá-ja*[6]) [FORTIFIED] *ve-ā*

trer. Et lui, à moi, *Katuvas*, chef du pays de la ville de

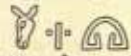
---

[1]) A lire *vêvanas*[s] (IHH 64 et 81).

[2]) Ou *u*?

[3]) Ou *ḫà*?

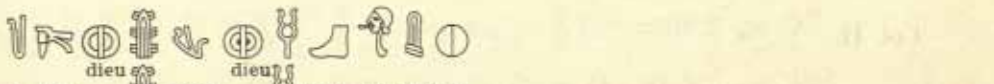
[4]) Voir Hrozný, dans Archiv Orientální V 227, n. 4.

[5]) Ou  , *-ta va-s-e-*?

[6]) Erreur du scribe ou cf. Archiv Orientální V 239 (*Karmesas*, des inscriptions sur plomb)?

*-ve(?)-n dnu-na e-tá -li-ā-ta va-mu-ta lu-u(?)[1])-nà-tà -Kargamesas*(!), une grande jarre (à provisions) il a fait entrer. Et par(?)

*e-u(?)[1])-ta-tà e-tá dnu-ta$_2$[2]) va-ta-e me-ā-ja-e -ta-na-ā-ja[3]) -na-a*
.... (et?) par(?) la face(?)[4]) ils (c'est-à-dire: les oiseaux) m'ont attaqué(?),[2])
et mes oiseaux divins,[3]) au dedans




*e-tá -nà[3]) -tà[5]) é-ā-u(?)[1])*
de la terre, auprès de la divinité de l'Entrée[5]) (et) de la divinité du Bident,[5])

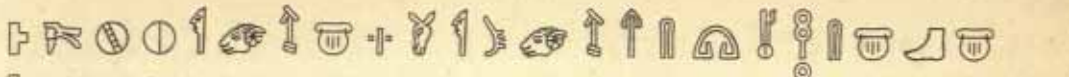
**Col. IV.**

*à(?)-u(?)[6]) -mu-p/ba-ta[7]) e-va me-ā-ja-e -ta-na-ā-ja -a*
sont descendus(?) en volant.[7]) Alors mes oiseaux divins ont

*10-ta mu-pa-va-tu-e ja-ā dieuSanta(?)-s -ta$_2$ -là-tà-a ja-la*[8])
fixé(?) 10 victimes. Puis moi, à lui (à eux?), dans le temple de ce dieu
*Santas*(?), dans (? au-dessus de?)[8])

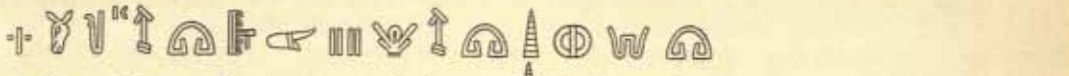
---

[1]) Ou *ḫà*?
[2]) Pour ce verbe, cf. aussi col. V (p. 257), Carch. I, A 3, IV (p. 261) et encore p. 264.
[3]) Cf. p. 211, n. 15.
[4]) Ou: (ma) face? Cf. Carch. I, A 3, IV (p. 261).
[5]) Pour ces divinités, voir ci-dessus p. 210, n. 6.
[6]) Ou *ar-ḫà*?
[7]) Pour ce verbe, voir p. 211, n. 17 et p. 220, n. 1.
[8]) Le mot *ja-la* semble être une postposition; voir aussi , *já-là(?)*, dans CE IX 3, et cf. la préposition *ila* «sur» (IHH 97)?



*-tá-ru-u(?)*[1])[2]) *á-ma-ja-pa-va-ta á-te-ma-ja já-a-s à(?)-u(?)*[3]) *-a pa-tà-pa-*

l'entrée, je (les) ai offertes(?).[2]) Puis qui broie(?) mon image(?), que cet



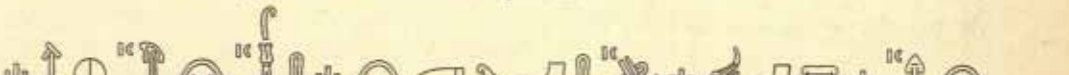
*va-ta-e ja-s Kar-ga-me-sá-ja-s* dieu*Santa(?)-s*

(homme) entre[4]) dans la prison(?)[5]) du dieu *Santas*(?) de la ville

**Col. V.**

*-u(?)*[1])*-ta₂(!)*[6])*-ma*[5]) *-ve(r)-pá-a-tu*[4]) *va-tu-ta-e -te-*

de *Kargamesas*! Et celui qui lui



*va-ja-u(?)*[1]) *já-s* d*nú-a*[7]) *va-s la-li-tà-a*[8]) d*nu(r)-va-s(à)-tà*[9])*-pa-va já-s*

attaquera(?)[7]) aussi le vestibule(?),[10]) sera maudit(?).[8]) Puis qui

*ja-e-ā -u(?)*[1])*-ta₂ e-tá -ta-pa-a*[11]) *va-s-e ma-n katas*[tà-s]

entrera(?)[11]) à l'intérieur(?)[9]), dans ce temple, que ce soit un roi,

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Cf. Carch. I, A 11a, IV (ci-dessus, p. 212).

[3]) Ou *ar-ḫà*?

[4]) Pour ce verbe, voir aussi Col. VI, et Carch. I, A 6, IV (ci-dessus, p. 237), Carch. II, A 16a, 4; cf. M 2, LII, 2 (IHH 61).

[5]) Pour ce mot, voir encore Carch. II, A 13b et 16a, 1, 3. Moins probable semble la traduction: four(?).

[6]) On attendrait ici le signe , *ta₂*; voir Carch. II, A 16a, 1, 3.

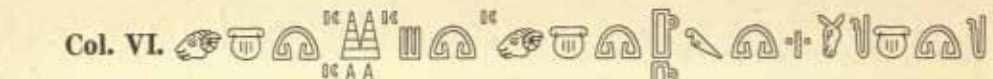
[7]) Cf. p. 256, n. 2.

[8]) Cf. aussi p. 258, n. 2.

[9]) Pour d*nu(r)-va-s(à)-tà*, voir p. 214, n. 4.

[10]) Ou: les vestibules?

[11]) En faveur du sens «il entre(ra)» de la forme verbale *e-tá -ta-pa-a*, parle particulièrement le passage parallèle au nôtre, de Carch. I, A 3, II (p. 260) où nous trouvons le verbe d*nu-na e-tá -a*, ainsi que le passage Carch. I, A 11a, VI (p. 214), avec le verbe *-a*. Le verbe *tapa* est ici déterminé par l'idéogramme du vestibule(?), ; cf. ci-dessous, p. 264. La racine verbale **tap-* «entrer» (cf. aussi Carch. II, A 16a, 1, 4?) ne pourrait-elle être rapprochée du lett. *tapt* «devenir, arriver», gr. τόπος «lieu», etc.?

**Col. VI.** 

*ma-pa-s* *ve-s* *ma-pa-s* *-li-s*[1]) *va-ta-e pa-s-e*

puis que ce soit un chef du pays, puis que ce soit un grand-échanson,[1]) que cet (homme)

*tá-tà-ā-ja* *-na-ja* *Kar-ga-me-sá-ja-s* dieu*Santa*(?)*-s* *-là-ta*$_2$-

me marche(?) dans la maison de (mes) pères, par la flamme(?)[2]) du dieu *Santas*(?)

*tà-a*[2]) *e-tá* *-ve*$^{(r)}$*-pá-tu-mu*

de la ville de *Kargamesas*!

**Contenu de l'inscription** — *Katuvas*, qui vient de s'asseoir sur le trône de ses pères, place de grandes jarres à provisions dans le temple du dieu *Santas*(?) probablement, et sur l'ordre de ce dieu, à l'intention de son père et de son grand-père, ainsi qu'à sa propre intention. Les oiseaux d'oracle, en volant vers les divinités de l'Entrée (des enfers) et du Bident, fixent à dix le nombre des victimes destinées sans doute aux mânes du père et du grand-père de *Katuvas*. *Katuvas* sacrifie ces victimes à l'entrée du temple de *Santas*(?) (ou bien au-dessus de cette entrée?). L'inscription se termine par des malédictions contre quiconque voudrait détruire l'image(?) de *Katuvas*: que celui-ci soit jeté dans la prison(?) du dieu *Santas*(?). Celui qui s'attaquera au vestibule(?) du temple, sera maudit (? ou brûlé?); celui qui entrera par force à l'intérieur du temple, sera brûlé par la flamme(?) du dieu *Santas*(?).

---

[1]) Pour ce titre, voir P. Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 106 et 114.

[2]) Pour le mot *-là-ta*$_2$*-tà-a*, probablement abl.-instr. sg., avec le sens de «flamme(?)» (cf. p. 221, n. 11, mais d'autre part aussi Bleiinschr. g, III 27, dans Archiv Orientální V 236), voir aussi l'inscription de Sultan Han, C: *Ká-pa-s*$_1$ *-là*$^{(r)}$*-ta*$_2$ *e-ta* *tu*(?)*-va-tà-ā-e* «celui-ci entrera (?) dans le four(?)». Si le signe avait réellement une valeur *l*($a_1$)(?), ce qui est encore très incertain (voir p. 234, n. 7), le mot «hittite»-hiéroglyphique pour «la flamme(?)» ou «le four(?)» serait alors à peu près *la*$_1$(??)*-là-ta*$_2$*-r*, ce qui rappellerait la forme verbale *la-li-tà-a* («il sera brûlé»??) de la Col. V de notre inscription; pour un mot semblable, mais écrit de façon assez différente, *-là*$^{(r)}$*-la-ta-ja* «boissons de libation», voir Carch. I, A 11a, VI—VII, ci-dessus, p. 215, et A 1a, V, ci-dessus, p. 252.

Voir aussi le contenu de l'inscription suivante, qui fait pendant à la présente inscription, et la continue.

### Carchemish I, A 3.

Pour cette inscription, voir déjà p. 254; cf. également les traductions de Forrer, dans Heth. Bilderschrift 52 et suiv., et de Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 11, 111 et suiv. Cette inscription fait suite au texte de l'inscription Carch. I, A 2; voir déjà Meriggi, dans WZKM XL, 249.

Col. I.

*ja-tà-pa-va* *Kar-ga-me-sá-ja* dieu *Santa(?)tà-a* *Ka-tu-va-s*

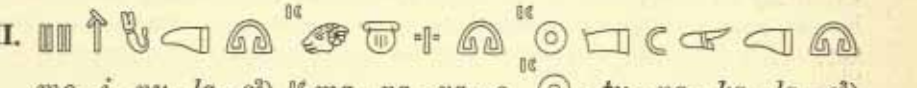
Puis à ce dieu *Santas*(?) de la ville de *Kargamesas*, *Katuvas*,

*-na-ā-sá* *ve-ā-s* *já-a-i* *-va(r)-pa-sá*[1]) *ve-ā-i-a* *pá-ā-tá* *ma-va-s* -

chef du pays, les maîtres de la place(?)[1]) qu'il a donnés, que ce soit le bassin

$s_1$*-pa-ve(r)-a-s* *ma-pa-va-s* -

(et) la double hache, puis que ce soit le

Col. II. 

*me-i-nu-la-s*[2]) *ma-pa-va-s* *-tu-na-ka-la-s*[3])

croissant (sacré),[2]) puis que ce soit le disque solaire (sacré),[3])

*ma-pa-va-ta*$_2$[4]) *-ku-* *-sà-tà-i*[5]) *-ḫi-là(r)*[5]) *ma-s-va* -

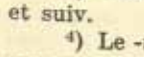
puis que ce[4]) soient des victimes[5]) du vestibule,[5]) que ce soient des offran-

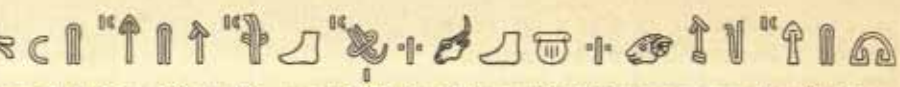
[1]) Pour ce mot, voir ci-dessus, p. 233, n. 6.

[2]) Pour ce mot, voir déjà IHH 42.

[3]) Pour ce mot, voir déjà IHH 42, et H. Pedersen, dans Archiv Orientální V 182 et suiv.

[4]) Le *-t(a$_2$)*, qui alterne ici avec *-s* de *mavas*, *mapavas* et *masva*, ne représenterait-il pas un nom. neutre, comparable au nésite *-at*? Cf. IHH 87.

[5]) Le mot  *-ku-* *-sà-tà-i* désigne probablement les victimes de , identique — semble-t-il — au = vraisemblablement « vestibule »: il s'agirait donc ici des « victimes du vestibule »; voir ci-dessous, p. 262 et suiv. Cette traduction est

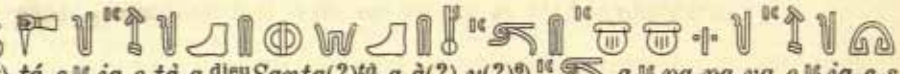


*du-tá-na-a*[1] *já-a-i* *ta*$_3$(?)+*me-tà*[2] $^{d}$*nu*$^{(r)}$*-va-s(à)-tà*[3]*-pa-va-ma-ja-e* *já-a-s*
des[1]) du pays[1]) qu'on a rassemblées (par force)[2]): or qui m'entre[4]) dedans

$^{d}$*nu-na* *e-tá* *-a*[4])
à l'intérieur(?)[3]),

**Col. III.**

*ma - va - s* *katas*$^{tà-s}$ *ma - pa - va - s* *-na-ā-sá* *ve-ā-s*
qu'il soit un roi, puis qu'il soit un chef de pays,



*va-ta*$_2$[5])*-tá-e* *ja-e-tà-a* $^{dieu}$*Santa*(?)$^{tà}$*-a* *à*(?)*-u*(?)[6]) *-a* *pa-pa-va-e* *ja-e-s*
et qu'à ce dieu *Santas*(?) il les[5]) enlève, que ce

---

confirmée par le mot suivant, que je lis *ḫi-là*$^{(r)}$, et que je rapproche du nésite *ḫilaš* «vestibule, avant-cour», et de l'assyrien *bît ḫilanni* (cf. Friedrich, dans ZA N. F. 3, 179 et suiv.). Le déterminatif nous indique que ce *ḫilâ* comportait un baldaquin, un toit. Ci-dessus, p. 234, n. 7, j'ai proposé hypothétiquement la lecture *l*($a_1$) (?) pour le signe . Ne pourrait-on lire, dans notre passage, *-ku-l*($a_1$)*(?)-sà-tà-i*, «victimes du vestibule»? Ne pourrait-on également rapprocher ce mot, du mot nésite *Kulšéš*, pour les divinités protectrices de la maison et du tombeau (nommées par ex. dans KUB IX, n° 28, I 8, immédiatement avant la divinité *Ḫilaššiš*, c'est-à-dire «la divinité du vestibule»), du nom *Kulšataš* des textes du Kultépé, et peut-être même enfin de *Culšanś*, dieu étrusque des portes, et de *Culśu*, déesse étrusque des enfers (pour tous ces mots, voir mon article, dans ZA N. F. 4, 176, 180 et suiv.)?

[1]) Le mot *-du-tá-na-a* nom. pl., est à rapprocher, selon moi, du mot *-nu-du-tà-i* acc. pl., «cadeaux (offrandes, impôts)», que j'ai traité dans Archiv Orientální V 222, n. 2. Dans notre passage, il s'agit également d'offrandes qui ont été rassemblées pour le temple, dans le pays , de façon plus ou moins violente .

Notons encore le verbe suivant *-tà*, c'est-à-dire *ta*$_3$*(?)* + *me-tà*, probablement identique au verbe *ta*$_3$*(?)-me-ta-e*$^{(r)}$*-vá(?)* «j'ai rassemblé (par force)» de Bleiinschr. e, I 32 — 33 (dans Arch. Or. V 221; cf. aussi ibid. 116 et suiv.); cependant, ici, on attendrait plutôt une forme *ta*$_3$*(?)-me-tà-ta*, 3$^{e}$ p. pl. prét. La racine serait-elle ici seulement *tame-*? Pour le mot **nudutana*, cf. encore *nu-du-tà-n(à)*, dans Carch. I, A 5, 2.

[2]) Pour le verbe *ta*$_3$*(?)*+*me-tà*, voir n. 1.

[3]) Cf. p. 257, n. 9.

[4]) Pour ce verbe, cf. p. 257, n. 11.

[5]) Ce *-ta*$_2$- exprime probablement le complément direct «les»; voir IHH 87.

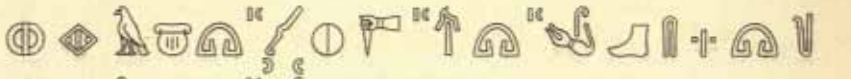
[6]) Ou *ar-ḫà*?

dieu *Santa*(?)-*s* ||| *é-tá-ve*$^{(r)}$-*ā-tu*[1]) *va-s-e* ||| *ku-ma-n s*(*a*)-*tà-e* ||| *pa-la-s-tà-a*[2])

dieu *Santas*(?) celui-ci maudisse(?)[1])! Et s'il est (roi, etc.), il sera expulsé.[2])

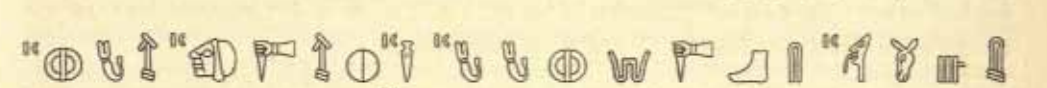
*e-va* dieu *Santa*(?)-*s*

Et alors qui

Col. IV. 

dieu *Ku-* - *pa* - *s* ||| -*u*(?)[3])-*tá*[4]) ||| *já-s* ||| $^{d}$*nu-tà-a*[5]) *va-s-e*[6])

attaquera(?)[5]) la face[4]) du dieu *Santas*(?) (et) de la déesse *Kupapas*, que[6]) celui-ci



||| -*nà-ja* ||| *á-tá-ja-u*(?)[3]) ||| [7]) ||| *nu-nà* dieu *Santa*(?)$^{tá}$-*tà-a* ||| *é-ta-ve*$^{(r)}$-*ā-*

soit fait maudit(?) aux dieux et aux nobles par le dieu *Santas*(?),

*me-s a-i-ā-ru*[6])

sur la place[7]) des libations(?)[7])[6])!

---

[1]) La même forme verbale se rencontre aussi dans Syria X, pl. 32, côté gauche 9. Il ne me semble pas possible de rapprocher le verbe *et/davê-* du verbe indo-européen **ed-* «manger».

[2]) La forme verbale *palasta* est ici la 3e p. sg. prés. pass.; cf. p. 237, n. 2, et p. 252, n. 9. Pour ce verbe, voir aussi dans Arch. Or. V 230, n. 8. Il est difficile de dire si le verbe -*lá-*(*a-*)*s*(*á*)-*tà*(-*a*) «il a été (ou: est?) épuisé», dans Bleiinschr. g, I 21 et II 19—20 (voir Arch. Or. V 234), est à rapprocher de notre *palasta* «il est expulsé» (en ce cas, = *pà*??); notons par ailleurs que le signe  comporte une lecture idéographique *apama-*, *apaja-*, d'après ci-dessus, p. 234, n. 5.

[3]) Ou *ḫà*?

[4]) Pour ce mot, cf. aussi Carch. I, A 2, III (ci-dessus, p. 256).

[5]) Cf. p. 256, n. 2.

[6]) Pour cette proposition, voir déjà IHH 34 et suiv.

[7]) Pour = *musa* «place des libations», voir IHH 67.

**Contenu de l'inscription** — Dans le sanctuaire (?) du vestibule du temple de *Santas* (?), *Katuvas* dépose plusieurs emblèmes divins, qu'il désigne comme «maîtres» de cette place: le bassin du dieu de l'orage, avec sa double hache, le croissant et le disque solaire. Il menace de ses malédictions quiconque voudrait entrer et enlever ces emblèmes, ou les offrandes qui leur ont été faites. Celui-là, qu'il soit maudit par le dieu *Santas* (?), et, s'il est roi ou chef de pays, qu'il soit chassé! Celui qui attaquerait les dieux *Santas* (?) et *Kupapas* eux-mêmes, doit être maudit par le dieu *Santas* (?) «aux dieux et aux nobles, sur la place des libations (?)».

## L'interprétation des signes hiéroglyphiques ,  et , et le culte des morts chez les «Hittites» hiéroglyphiques.

Parmi les signes hiéroglyphiques, et sont ceux qui m'ont donné le plus de difficulté, pendant mes recherches sur les textes de Carchemish dont je présente ici la traduction. Bien que, dans IHH 43 et 75 par exemple, j'aie déjà traduit les mots *-sá* et  *-tú-tà-a-já* par «cour(?)», assez souvent, en traduisant nos textes, je songeai à interpréter les deux idéogrammes en question par «tombeau»; quelquefois aussi, d'autres possibilités me vinrent à l'esprit. Par ailleurs, il était difficile de décider s'il s'agissait, dans ces deux cas, de deux signes différents ou bien seulement de deux variantes d'un même signe. Cependant une étude approfondie du matériel dont nous disposons m'a montré que le sens idéographique de ces signes est vraisemblablement «entrée(?), vestibule(?), cour(?), avant-cour(?)»; quant à leurs formes, voir ci-dessous, p. 264.

Je noterai ici les données les plus importantes à considérer pour cette question. Le sens «cour(?)» me semble recommandé pour le signe , particulièrement par Carch. I 6, IV, ci-dessus, p. 237 ( *-tú-tà-a-já*; cf. *-tú-tà-a-i*, ibid. III) et VII, ci-dessus, p. 239 ( *-tú-tà-jà-a(-e)*); le lieu où, d'après ces textes, *Kamanas* est entré, ne peut être que la grande place décorée de reliefs, l'«avenue des processions» qui se trouve au pied de la citadelle de Carchemish; voir le plan de Carchemish I, p. 31, que j'ai pu reproduire ici-même, pl. IX, avec l'aimable permission des Trustees du British Museum. Ces expressions ne peuvent se rapporter au «siège» que *Aêâs* (? *Ariâs*?), père de *Kamanas*, a fait construire pour son fils. Pour le mot  *-sá*, dans M II, 3 (voir IHH 43), et pour le mot  *-te-ja(-e)*, ibid. 6, on peut hésiter entre les sens de «cour(?)» et de «vestibule(?)». Dans le premier passage, le mot en question apparaît à côté du «jardin» et du *-sá-a*, «brancard (?édifice??)»; ici également, le sens de «cour(?)» semblerait plus probable que l'autre.

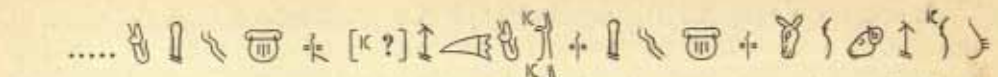
Le sens de «entrée(?), vestibule(?)» me paraît recommandé pour le signe , non seulement par sa forme, mais aussi par plusieurs données des textes-mêmes. Voir en particulier les passages de Carch. I, A 11a, V—VI (ci-dessus, p. 214) et 11c, I—III (ci-dessus, p. 223 et suiv.). Dans Carch. I, A 11a, V—VI, des malédictions sont adressées à l'ennemi qui entrerait dans la porte et s'emparerait de sa clef, puis — après avoir ouvert la porte, évidemment — brûlerait les murs du *-ja(-e)*, ainsi que la statue du dieu, placée dans le *-ja(-e)* (ou bien, d'après la Col. V, dans «l'entrée» de la porte), et briserait l'image(?) de *Katuvas*. L'idéogramme  désigne donc probablement ici l'entrée de la porte, ou peut-être mieux le vestibule de la porte; là pouvait être placée la statue d'une divinité (d'un ancêtre défunt?), ou d'un prince. L'inscription Carch. I, A 11c, I—III parle également de l'ennemi qui détruirait la façade [des portes], et celle de la loge du portier, puis entrerait et prendrait la clef(?), brûlerait(?) les murs du *-tú-ja(-e)*, et briserait l'image(?) du prince qui se trouve sur ces murs. Cf. aussi le passage de Carch. II, A 18e, II—III (IHH 76), d'après lequel — si nous nous référons aux deux passages mentionnés tout à l'heure, de Carch. I, A 11a et 11c — des images(?) de la déesse *Kupapas* et du prince de *Kargamesas* se trouvaient évidemment dans le *-tú(-pa)*. Dans Carch. I, A 2, V (ci-dessus, p. 257), le  *-te-va-ja*, le «vestibule(?)»,[1]) où se trouvait peut-être une image(?) du prince *Katuvas*, est nommé avant l'intérieur d'un temple. D'après Carch. II, A 15 b*, on fait entrer une statue dans le *-tú(?!)-tà*; cf. aussi Carch. II, A 18d, I 2. D'après M XI 3, on fait un objet sacré à l'intention de la déesse *Kupapas*, pour le *-tú-i(?)*. Voir encore M XXIV A ( *-te-tà*), M 2, XX 2 ( *-já-i*), CE IX—X, 2 ( *-va-ta*, *-a$^{(r)}$-i*), 3 ( *-já$^{(r)}$-i*), 4 ( *-s*), Sultan Han, 1 ( *-te-ja-a*), von der Osten, Explorations in Hittite Asia Minor, fig. 14, 3 ( *-já...*), M 1, XIX C, 3—4, etc.[2])

Mais un heureux hasard nous permet, si je ne me trompe, de fixer avec quelque certitude le sens de l'idéogramme : une statue placée probablement dans un (cf. les passages cités ci-dessus), a été découverte par les fouilleurs encore *in situ*. D'après Carch. II, 92 en effet, dans un des deux vestibules («recess») de la grande porte sud de Carchemish (voir ibid. pl. 12, reproduit ici-même, pl. VIII, avec l'aimable permission des Trustees du British Museum), on a trouvé les fragments d'une grande statue (voir ibid. pl. B 27a), sur la base de laquelle était gravée l'inscription suivante (voir ibid. pl. 13a, et cf. 13b, c):

---

[1]) Ou bien ici le pluriel: «les vestibules(?)»?

[2]) Il est très douteux que ce mot *tuta(ja)-*, *tutu-*, *tute-*, etc. «vestibule(?), cour(?)», soit dans un rapport quelconque avec le mot «hittite»-hiéroglyphique *tuta* «poitrine» (IHH 31).



..... *nu-ā*[1]) *ná-pa-va*$^{(r)}$[K ?] *ja-la-n*[2]) -*va-ā ná-pa-va-ta á-ma-ja* K *á-te-*

..... [qui] attaque(?)[1]) le ....., puis prend la clef(?)[2]), puis broie(?)

*ma-ja* K *à*(?)-*u*(?)[3]) .....

mon image(?) ....

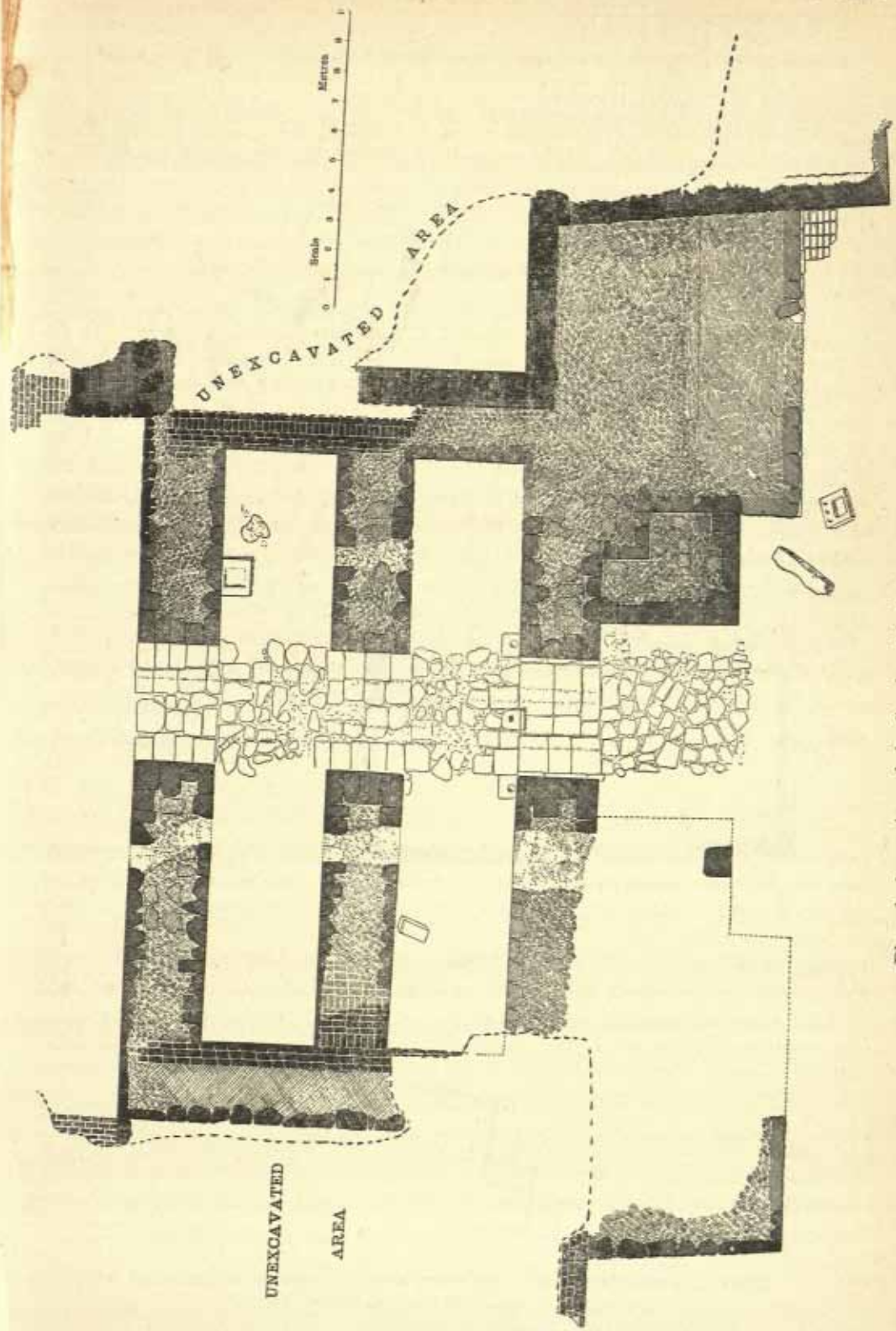
Cette statue colossale était placée, à n'en pas douter, dans le de la porte sud de Carchemish. Notons encore ici que la grande stèle du roi Asarhaddon de Sendjirli, a été trouvée également dans le vestibule ou la cour d'une porte monumentale de la ville de Sendjirli; voir Ausgrabungen in Sendschirli I 11 et suiv., et fig. 3. Or, très probablement,  est ici le vestibule, la cour (d'une porte). Le même sens est aussi très vraisemblable pour le signe qui — s'il n'est pas simplement une variante du signe , figurant sans doute l'entrée (dans une cour?) — est peut-être l'image du plan d'un vestibule ou d'une cour à l'intérieur de la porte. Cette seconde possibilité semble recommandée surtout par la forme de notre signe, qui se trouve dans M 2, XLVII (cf. M XVI A, 1).

Le sens de «vestibule (?)» pour notre signe, est également confirmé, à mon avis, par le fait que, d'après l'inscription Carch. I, A 2, V (cf. p. 257, n. 11), on pénètre (*e-tá* *-tapa*) à l'intérieur d'un temple en passant évidemment par un . Pour une autre confirmation de ce sens, voir la Col. IV de la même inscription (p. 256 et suiv.). D'après ce passage, des victimes sont offertes aux mânes des ancêtres, à l'entrée (ou bien au-dessus de l'entrée?) d'un temple. Et le verbe pour «offrir», *-tá-ru-u(?ḫà?)* est ici écrit avec l'idéogramme ; cf. aussi Carch. I, A 11a, IV (p. 212) et II, A 13d, 7. Ailleurs, nous avons également vu qu'une «place des libations» se trouvait dans l'entrée d'une grande porte; voir Carch. I, A 11c, VI (p. 226) et 11b, V (p. 220). Très important est aussi le passage de Carch. I, A 3, II, traité ci-dessous, p. 259, n. 5 où le signe «hittite»-hiéroglyphique  (= probablement «vestibule») est en rapport étroit avec le mot *-ḫi-là*$^{(r)}$ (déterminé par un «baldaquin»), que je rapproche du nésite *ḫîlaš* «vestibule, avant-cour». Les signes  et  sont évidemment des idéo-

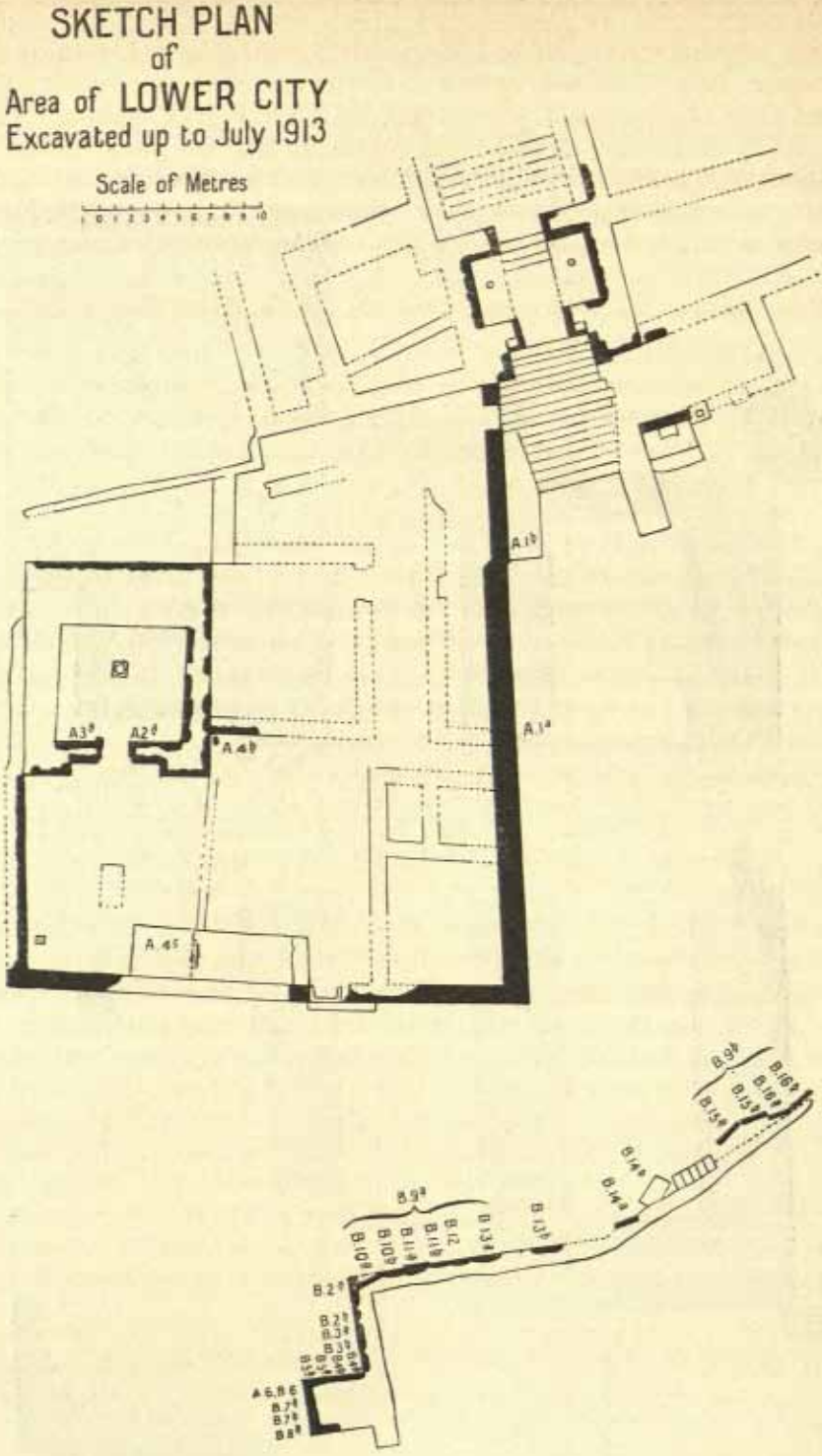
[1]) Pour ce verbe, voir ci-dessus, p. 256, n. 2.

[2]) Le mot [K?] *ja-la-n* représente-t-il la lecture phonétique de l'idéogramme pour «la clef(?)»,  (voir p. 214, n. 6)? Il n'est pas tout à fait sûr que ce mot soit complet dans son commencement.

[3]) Ou *ar-ḫà*?




Plan de la porte sud de Carchemish (voir p. 263 et suiv.).
*(D'après Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish II, pl. 12.)*



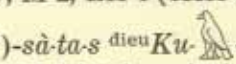

**Plan du «carrefour» de Carchemish, avec un escalier monumental, menant à la citadelle (voir p. 265 et suiv.).**
*(D'après Hogarth, Woolley et Lawrence, Carchemish I, p. 31.)*

grammes représentant le même objet que le nésite *ḫilaš* (cf. aussi le nésite $^{bit}$*ḫilammar*, gén. *ḫilamnaš*, *ḫilannaš* «porche», et l'assyrien *bît ḫilanni*; pour ces mots nésites, voir J. Friedrich, dans ZA N. F. III 179 et suiv.). Qu'un vestibule (?) de ce genre se soit accompagné, ou tout au moins ait pu s'accompagner d'un baldaquin ou d'un toit, ceci résulte non seulement du déterminatif qui précède le mot *ḫi-là*$^{(r)}$, mais aussi du mot -*pu(?)-ru-ta*$_2$ (ci-dessus, p. 218, n. 4); pour le mot -*va-li-li-ta*$_4$-*ja*, voir ci-dessus, p. 232, n. 3. Voir encore -*ta* (= *tuta*??), Carch. I, A 1a, III (p. 250) et -*ma-tà*, Carch. I, A 11b, VI (p. 221).

Il ressort de nos textes que le vestibule(?) des temples et des portes pouvait servir de sanctuaire où l'on offrait des sacrifices, et où l'on plaçait des statues de dieux et d'ancêtres défunts, ainsi que les emblèmes sacrés des dieux. D'après Carch. I, A 11a, IV (ci-dessus, p. 212 et 215), une porte devient le sanctuaire du bisaïeul (ou grand-père?) de *Katuvas*; d'après M 2, LII, 2—3 (voir IHH 61 et suiv., où la traduction est à corriger), deux vestibules(?) construits par *Ḫalparutâs*, deviennent sanctuaires, l'un du père, l'autre du grand-père de ce roi. Notons que, dans un des vestibules de la porte sud de Carchemish, un autel a été découvert (d'après Carchemish II 93); ceci semble confirmer le caractère sacré du lieu. Dans ces vestibules, pouvait-on aussi enterrer les morts? La réponse à cette question reste incertaine; cependant les inscriptions Carch. I, A 11b (p. 222), 11c (p. 227), et 1a (p. 254), semblent recommander l'affirmative. Seules des fouilles permettront de résoudre ce problème. Quoi qu'il en soit, nous pouvons considérer comme très probable que les vestibules des temples et des portes servaient tout spécialement au culte des ancêtres, et des morts en général.

Toutes les inscriptions traitées dans cette étude ont été trouvées sur la grande «place ou avenue des processions», ou bien auprès de cette place, située au pied de la citadelle et de l'escalier monumental de Carchemish; pl. IX, voir le plan, où les inscriptions et reliefs qui ont été découverts à cet endroit, sont marqués du même chiffre que dans le volume Carch. I, où ils ont été publiés. Presque toutes ces inscriptions se rapportent au culte des morts — à moins qu'il ne s'agisse même, comme on pourrait le supposer dans certains cas (voir ci-dessus), de véritables inscriptions tombales. Nous avons déjà souligné, dans IHH 59 et suiv., combien le culte des morts était développé chez les «Hittites» hiéroglyphiques, de même que chez les anciens Indo-Européens. Nous avons démontré également que les «Hittites» hiéroglyphiques avaient coutume de placer, dans les sanctuaires, des «sièges» () sur lesquels et à l'intérieur desquels l'esprit de l'aïeul défunt pouvait demeurer, et d'où il pouvait recevoir les offrandes de ses descendants. Les inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques de la «place des proces-

sions» donnent presque l'impression que cette monumentale place, décorée de reliefs, était particulièrement consacrée au culte des ancêtres, et des morts en général, ce qui ne signifie pas que d'autres fêtes religieuses et politiques ne pouvaient s'y dérouler également (voir Carch. I, A 6 et 7). Des inscriptions Carch. I, A 2 et 3 (traitées ci-dessus, p. 254 et suiv.), on peut d'ailleurs conclure que l'édifice auquel appartenaient les deux montants de porte couverts d'inscriptions, représentait un temple du dieu *Santas(?)*.

J'ai émis ci-dessus, p. 233, 241 et suiv., la supposition que cette grande «place des processions» était peut-être appelée par les «Hittites» hiéroglyphiques «la cour(?) du carrefour»: voir *-me* «dans la cour(?) du carrefour», M 2, LII 4 (IHH 62; il s'agit ici d'une inscription de Marash), et  [1])*-sà-ta-s* dieu*Ku-**-s*$_1$, c'est-à-dire «la déesse *Kupapas* du temple du carrefour», M XI 5 (inscription de Carchemish; mais cf. aussi la «cour(?)» de l'inscription Carch. I, A 6). Cet emplacement était réellement une «place ou cour du carrefour», où se rencontraient plusieurs rues et chaussées, qui débouchaient sur l'escalier monumental menant à la citadelle. Tout ceci s'accorderait fort bien avec l'usage pratiqué par les anciens Indo-Européens, d'enterrer les morts particulièrement aux carrefours. Nous savons que, chez les anciens Indiens, les carrefours étaient regardés comme lieux fréquentés par les esprits, et qu'on y ensevelissait aussi des rois morts (voir Oldenberg, Die Religion d. Veda, 562, n. 3). C'était encore aux carrefours qu'assez souvent, les Grecs enterraient leurs morts, et qu'ils offraient des sacrifices aux âmes et à Hécate, leur maîtresse (voir I. v. Müller, Griech. Privatalterümer, 2. Aufl., 221, et Samter, Familienfeste d. Griechen u. Römer 120 et suiv.); on pourrait enfin rappeler ici la fête des *Compitalia* (*compitum* = «carrefour») des Romains, qui était la fête des Lares (cf. Samter, l. c., et Schrader-Nehring, Reallex. d. idg. Altertumskunde I 335).

---

[1]) Pour ce signe (= peut-être $l(a_1)$), cf. p. 234, n. 7, et p. 258, n. 2.

# QUELLENANALYSE DER ZOOLOGIE AUS DEM HEXAËMERON DES MÔŠĒ BAR KĒP(H)Ā.

(EIN BEITRAG ZUR SYRISCHEN ZOOLOGIE.)

Von

*Ján Bakoš.*

Unter den verschiedenen fachwissenschaftlichen Arbeiten der Syrer, die neben der Theologie einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer literarischen Tätigkeit bildeten, findet man vereinzelte Versuche, auch die Tierkunde in den großen Rahmen ihres wissenschaftlichen Schaffens einzuziehen.

Den Impuls zur literarischen Bearbeitung der Zoologie, wie überhaupt fast jeder wissenschaftlichen Fachliteratur, haben die Syrer von den Griechen erhalten. Fast alle auf uns handschriftlich überkommenen syrischen Arbeiten aus dem Gebiete der Zoologie kann man auf zwei in der syrischen Literatur geläufige Gattungen zurückführen; sie sind entweder nach dem Muster des Physiologus verfaßt, oder aber ist ihr Ursprung in dem griechischen Literaturfach über das Sechstagewerk, im jüdisch-christlichen Hexaëmeron zu suchen. Es ist zu bemerken, daß diese Einteilung der literarischen Bearbeitung der syrischen Zoologie in zwei Gruppen, die eine verwandt mit dem Physiologus, die andere mit den griechischen Hexaëmerons, in erster Reihe in Bezug auf die Gruppierung und Darstellungsweise der in ihnen behandelten Materie gemeint ist, das heißt, daß sich der Unterschied zwischen beiden Gattungen der syrischen Zoologie hauptsächlich auf die äußere literarische Form bezieht, daß aber manchmal ein und derselbe Text über die Eigenschaften mancher Tiere sich sowohl in der einen wie in der anderen Gattung vorfindet. Eine ins Detail durchgeführte Trennung der Materie in beide Gruppen ist nicht zu finden. Es kommt vor, daß Teile des Inhalts der Physiologusgruppe in jene der Hexaëmerongruppe aufgenommen wurden und umgekehrt. Die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Gruppen voneinander werden wir später besprechen.

Der wissenschaftliche Wert der Zoologie in den syrischen Hexaëmerons ist bedeutender, als in der anderen Gruppe, denn der Physiologus und die nach ihm verfaßten syrischen zoologischen Arbeiten bestehen meist aus fantastischen Angaben über verschiedene Tiere, auch diente der Physiologus ursprünglich anderen Zwecken als die syrischen Hexaëmerons, deren naturwissenschaftliche Partien und somit auch ihr zoologischer Teil aus der griechischen profanen und christlichen wissenschaftlichen Literatur flos-

sen. Außerdem ist die syrische Physiologusgruppe unbekannten Ursprungs, deshalb kann man die Entstehungszeit der einzelnen Schriften kaum fixieren, dagegen stammen die syrischen Hexaëmerons, mit einer Ausnahme, von bekannten Schriftstellern.

In die Physiologusgruppe gehören folgende syrische zoologische Schriften:

a) *Physiologus Syrus* seu Historia Animalium XXXII. E codice Bibliothecae Vaticanae ed. O. G. Tychsen, Rostochii 1795. Tychsen hat den Physiologus nach der einzigen bekannten Handschrift, Vatikan 217, XIII°, herausgegeben;

b) *Physiologus Leidensis*, J. P. N. Land, Anecdota Syriaca, IV, Lugduni Batavorum 1875. Land teilt den syrischen Text, eine lateinische Übersetzung und eine Quellenanalyse des Textes mit und zwar nach der einzigen Handschrift, Leyden 66, 2°;

c) *Das Buch der Naturgegenstände*, ܟܬܒܐ ܕܟܝܢܐ ܕܒܥܠܡܐ, herausgegeben und übersetzt nach der einzigen Handschrift Ms. India office, Syr. Nr. 9 von K. Ahrens, Kiel 1892;

d) *Die syrische Handschrift:* ܡܫܠ ܡܠܐ ܕܠܐ ܫܬܡܐ ܥܡ ܒܪ̈ܝܬܗ ܡܥܬܪܟܐ ܕܠܗܝܟܠܐ ܕܡܪܝܐ ܒܪܝܬܐ ܘܡܠܗ ܕܟܠ ܚܝ̈ܘܬ̈ܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ ܫܬܡܐ.

„Fragmentum exiguum de animalibus, e variis animalium generibus compositum et constitutum in Dei creatoris gloriam." Syriacum Musei Britannici, Add. 25878, fol. 2 v—fol. 69 v. Der Titel der Schrift, das Namensverzeichnis der darin behandelten Tiere und die Quellenangabe ist von Land in *Anecdota Syriaca*, Band IV, Seite 120—124 mitgeteilt.

Folgende syrische Hexaëmerons enthalten einen zoologischen Teil:

a) *Das Hexaëmeron des Jaʿqôb(h) von Edessa*,[1]) im 5. und 6. Buche (ܡܐܡܪܐ), verfaßt im Jahre 708,[2]) jedoch vom Verfasser nicht vollendet;[3])

b) *Das Hexaëmeron des Môšē bar Kēp[h]ā*, im 3. Buche. Auch dieser Verfasser [J. 813—903] hat sein Hexaëmeron unvollendet hinterlassen; die zoologische Partie wurde von Ján Bakoš in Archiv Orientální, II, S. 327—361 und S. 460—491, herausgegeben und deutsch übersetzt.[4])

---

[1]) Siehe A. Vaschalde: Jacobi Edesseni Hexaëmeron in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, t. 56, Lovanii, 1932.

[2]) Siehe Martin, L'Hexaméron de Jacques d'Édesse, JA, 8[e] série, t. XI, Paris 1888.

[3]) Über die vorhandenen syrischen Handschriften dieses Hexaëmerons siehe Dr. Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 255, Anm. 4; darnach sind diese Handschriften bekannt: a) Handschrift der chaldäischen erzbischöflichen Residenz in Dijarbekr, Nr. 23 (Jahr 822), b) der Stadtbibliothek zu Lyon, Nr. 2 (J. 837), c) Leyden, Nr. 66 (J. 1183), d) Handschrift der Staatsbibliothek in Berlin, Nr. 337 (Abschrift der vorigen). Nur die Bücher 1—3 sind vorhanden in der Handschrift Paris, Bibl. Nat. 240 (Ancien fonds 119, aus dem 17. Jahrh.) und ein kurzer Auszug in der Handschrift der Universitätsbibliothek in Cambridge, Add. 2011 (J. 1735—6).

[4]) Über die Handschriften siehe Archiv Orientální, a. a. O., S. 327.

c) *Das Buch der Leuchte des Heiligtums*, صبنا قمهما des Grîg(h)ôr Abû-l-Faraǧ Bar ʿEb(h)ràjā [Barhebraeus, J. 1225—1286]. Dies aus zwölf Basis oder Grundfesten (Büchern) bestehende Werk über die jakobitische Kirchenlehre enthält auch die verschiedensten Wissensgebiete jener Zeit und umfaßt im zweiten Buche in der Form eines Hexaëmerons im Rahmen einer Beschreibung des Weltalls auch eine Zoologie. Die Einleitung zum ganzen Werke, die erste Basis über die Erkenntnis im allgemeinen, sowie die zweite Basis über die Natur des Weltalls samt der Zoologie wurde unter dem Titel „Le Candélabre des Sanctuaires" von Ján Bakoš in der Patrologia Orientalis, XXII/4 (1930) und XXIV/3 (wird in den nächsten Monaten erscheinen) nach den syrischen Handschriften, Paris Nr. 210, Berlin Nr. 190 und Vatikan Nr. 168 herausgegeben, französisch übersetzt und mit einer Quellenanalyse und Anmerkungen versehen.[1])

*Das Buch des Rahmes der Weisheit* oder *der Weisheit der Weisheiten* des Barhebraeus enthält im zweiten Hauptteile ebenfalls eine Abhandlung über die Tiere; sie ist jedoch nicht nach der Art der Hexaëmerons bearbeitet, vielmehr wird sie ein Auszug aus den aristotelischen naturwissenschaftlichen Werken sein.[2])

Das in der Hexaëmerongruppe zuletzt erwähnte *Buch der Leuchte des Heiligtums* des Barhebraeus enthält in seiner zweiten Basis, die, wie schon erwähnt, in der Form eines Hexaëmerons verfaßt worden ist, einen umfangreichen zoologischen Teil, der betreffs seines Inhalts von den übrigen zoologischen Partien der syrischen Hexaëmerons ganz und gar absticht. Diese Zoologie besteht gemäß der bald zu erscheinenden Ausgabe in der Patrologia Orientalis, XXIV/3, S. [223]—[261], aus einer kurzen Einleitung und vier Abschnitten, je einem Abschnitt über die Gattung der Fische, der Weichtiere usw., der Flugtiere mit „membranösen" Flügeln und als viertem der gefiederten Flugtiere, dann wieder aus einer kurzen Einleitung theologischen Inhalts, einem Abschnitt über die Kriechtiere und einem zweiten über die wilden Tiere, das Vieh und über den Menschen. Das eigentümliche an der Zoologie des Barhebraeus ist, daß sie in überwiegender Weise aus den aristotelischen zoologischen Schriften stammt, welcher Umstand dann auch die Auswahl des behandelten Stoffes und seine Einteilung beeinflußt hat. Barhebraeus spricht z. B. über die Weichtiere, welche Tiergattung sonst keine syrische zoologische Schrift aufgenommen hat, oder er nimmt z. B. gemäß der aristotelischen Auffassung auch den Menschen in den Bereich der Tierwelt auf. Der nichtaristoteli-

[1]) Über die Handschriften in den europäischen Bibliotheken siehe Patrologia Orientalis, a. a. O., Faszikel 4, S. [7] und Anm. 1—4; über die außereuropäischen Handschriften, dann über die Teilhandschriften, Auszüge, Handschriften der arabischen Übersetzungen berichtet A. Baumstark, a. a. O., S. 315, Anm. 1.

[2]) Über die Handschriften des Werkes siehe Baumstark, a. a. O., S. 316, Anm. 4.

sche Bestandteil ist gering. Nach der Quellenanalyse in den Bemerkungen, welche der französischen Übersetzung beigefügt sind,[1]) sowie nach der Einleitung des Herausgebers,[2]) kommen die zoologischen Schriften Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι und Περὶ ζῴων πορείας des Aristoteles als Quellen in Betracht; für den Abschnitt über die Fische das II., IV., VIII. und IX. Buch der Schrift Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, für den Abschnitt über die Weichtiere usw. das III., IV., V., VIII. und IX. Buch, für den Abschnitt über die Flugtiere mit „membranösen" Flügeln das II., IV., V. und IX. Buch, für den Abschnitt über die Vögel das I., II., IV., V., VI., VIII. und IX. Buch derselben Schrift und die Schrift Περὶ ζῴων πορείας; für den Abschnitt über die „Kriechtiere", namentlich über die Schlangen das I., II., V. und VIII. Buch der Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, über die Spinnen das V. und IX. Buch, für den Abschnitt über die wilden Tiere, das Vieh und über den Menschen das I.—IX. Buch derselben Schrift. In der Auswahl des aristotelischen Textes verfährt Barhebraeus ganz willkürlich: er hat den Stoff ohne Methode übernommen, die zusammengehörigen Sätze auseinander gerissen und mit anderen verbunden; einmal teilt er den aristotelischen Text wörtlich mit, ein anderes Mal nur dem Sinne nach usw.

Die nichtaristotelischen Quellen für die Zoologie des Barhebraeus sind das Hexaëmeron des Môšē bar Kēp(h)ā, das Buch der Naturgegenstände (كتاب الحيوانات), das syrische Geoponicon und das Hexaëmeron des Basilius, alle jedoch nur in ganz unbedeutendem Maße. Deshalb steht diese Zoologie des Barhebraeus, was den Inhalt anbelangt, in der syrischen Literatur ganz abgesondert und in dieser Hinsicht in keinerlei engerer Verbindung mit den älteren zoologischen Teilen der syrischen Hexaëmerons da.

Die Zoologie im *Hexaëmeron des Môšē bar Kēp(h)ā*,[3]) — also weit älter als die eben analysierte Zoologie des Barhebraeus, — die wir in der Hexaëmerongruppe unter dem Punkte *b)* kurz erwähnt haben, nähert sich in der Wahl der Quellen, in der Darstellungsweise der Tierwelt und in der Einstellung des ganzen mitgeteilten Materials in die christliche Anschauung über den Zweck und die Nützlichkeit der Schöpfung der Tiere, mehr dem allgemeinen Typus der griechisch-christlichen Hexaëmerons, namentlich dem zoologischen Teil des Hexaëmerons des Basilius. Von einer direkten Übernahme des zoologischen Textes aus Aristoteles kann bei Môšē bar Kēp(h)ā nicht gesprochen werden.

Leider müssen wir in der Zoologie auch diesem syrischen Verfasser jede Originalität absprechen. Seine schriftstellerische Tätigkeit bei dem Verfassen der Zoologie bestand lediglich darin, daß er den Text, den er in seinen Quellen vorfand, in kleinere Abschnitte geteilt und mit Auf-

[1]) Siehe Le Candélabre des Sanctuaires in der Patrologia Orientalis, XXIV/3, S. [223]—[261].

[2]) Siehe a. a. O., XXII/4, Seite [16]—[18].

[3]) Siehe Archiv Orientální, II, S. 327—361 und S. 460—491.

schriften versehen hat. Dabei ist zu erwähnen, daß seine Quellen an Zahl gering sind. Die Hauptquelle bildete die syrische Zoologie im ältesten syrischen Hexaëmeron des Jaʿqôb(h) von Edessa, über die wir in der Hexaëmerongruppe unter dem Punkte *a)* eine kurze Bemerkung gemacht haben. Der größte Teil der Zoologie des Môšē bar Kēp(h)ā stammt aus dem eben erwähnten Hexaëmeron des Jaʿqôb(h) von Edessa; ganze Partien wurden in derselben Reihe einfach abgeschrieben, andere wurden aus dem Texte des Jaʿqôb(h) zusammengefügt entweder fast wörtlich, oder dem Sinne nach.

Der Verfasser des ältesten syrischen Hexaëmerons, der Hauptquelle der Zoologie des Môšē bar Kēp(h)ā, war einer der bedeutendsten Schriftsteller des syrischen Christentums und eine Zierde des christlichen Schrifttums im 7. Jahrhundert.[1])

Über die übrigen Quellen der Zoologie des Môšē bar Kēp(h)ā werden wir nachher berichten. *(Fortsetzung folgt.)*

---

[1]) Vgl. Baumstark, Gesch. d. syr. Liter., S. 248—256, Martin, JA, 8e série, t. XI, 1888, S. 464.

# ZUR CHARAKTERISTIK DES EURASISCHEN SPRACHBUNDES.

Von

*V. Skalička.*

R. O. Jakobson hat in einigen seiner Abhandlungen[1]) die Existenz eines weitverbreiteten Sprachbundes, des sog. eurasischen Sprachbundes, bewiesen. Er hat als seine Merkmale folgendes festgesetzt: 1. Monotonie, d. h. Mangel an Melodie- oder Kehlkopfverschlußkorrelation, 2. Eigentonkorrelation der Konsonanten. Man könnte fragen, ob vielleicht auch andere Merkmale für den betreffenden Sprachbund angewendet werden könnten.

Bekanntlich sind verschiedene Korrelationen in verschiedenen slavischen Sprachen geblieben oder verschwunden. Im Lausitz-Sorbischen, Polnischen, Russischen und Bulgarischen ist die Quantitätskorrelation jetzt ganz unbekannt. Von diesen gehört das Bulgarische zum sog. balkanischen, die anderen Sprachen (und auch der ostbulgarische Dialekt) zum eurasischen Sprachbund. Danach gibt es in den eurasischen Sprachen des slavischen Sprachstammes keine Vokalquantitätskorrelation.

Wir gehen auf das uralische Sprachgebiet über. Diese Sprachen sind inbezug auf die Vokalquantität auf 2 Zonen, auf die nordwestliche mit und auf die südöstliche ohne die betreffende Korrelation verteilt. Zu der ersten gehören das Ungarische, das Lappische und der baltisch-finnische Sprachzweig, ferner die samojedischen und die Ob-ugrischen Sprachen, samJu *madāš* oder *madaš* : *madaš* (verschiedene Formen des Wortes *madaš* schneiden), vogP *ńer* : *ńēr* Rohr : Sumpf, ostj. *poś* : *pōś* Kot : Rand.[2]) In den permischen Sprachen mit Ausnahme des Ižemischen Dialektes, im Tscheremissischen und Mordwinischen ist die Vokalquantitätskorrelation unbekannt.[3]) In der Ižemischen Mundart der syrjänischen Sprache, d. h. der

[1]) R. Jakobson, Über die phonologische Sprachbünde, TCLP IV.; derselbe, K charakteristike jevrazijskogo jazykovogo sojuza, Paris 1931.

[2]) Castrén, Grammatik der samojedischen Sprachen SPb 1854, p. 390, 397; Kannisto, Zur Geschichte des Vokalismus der erster Silbe im Vogulischen MSFOu 46, p. 42, 45; Ahlquist, Über die Sprache der Nordostjaken, Helsinki 1880. Die samojedischen Sprachen, wenigstens einige stehen auch wegen ihres häufig vorkommenden Kehlkopfverschlusses außerhalb des eurasischen Sprachbundes, vgl. samJen. *l'ibe* : *l'ibe'* (der Adler : des Adlers), Castrén, l. c., p. 174.

[3]) Wichmann, Studienreise zu den Syrjänen JSFOu 21, 3, p. 19, 21; Aminoff, Votjakin äänne ja muotoopin luonnos JSFOu 14, 2, p. 11; Beke, Cseremisz nyelvtan, NyK 39, p. 86; N. S. Trubetzkoy, Das mordwinische phonologische System verglichen mit dem Russischen, Charisteria Guilelmo Mathesio, Praha 1932.

nördlichsten, an das Samojedische grenzend, ist die Quantitätskorrelation neu entstanden, pi: pī Sohn: Wolke. Eine solche Einteilung der uralischen Sprachen stimmt sehr gut — mit Ausnahme des Nordostens — mit der Isoglosse der Mouillierungskorrelation der Konsonanten überein.

Auf ähnliche Weise teilen sich auch die türkischen Sprachen. Für das Kasanische hat Radloff[1]) nur ein Paar des langen und kurzen Lautes angewendet: i, ī. Über das Vorkommen des ī in dieser Sprache war man schon öfter im Zweifel.[2]) Wie dem auch sei, genügt dieses einzige Paar bekanntlich nicht zur Existenz der Korrelation lange : kurze Vokale. Ferner gibt es keine Quantitätskorrelation im Baschkirischen, Tschuwasischen und einigen Uzbekischen Mundarten.[3]) Dagegen kommt diese Korrelation im Jakutischen, in den altaischen Dialekten, im Kirgisischen, im Osmanischen und anderen uzbekischen Mundarten vor.[4]) In den Türksprachen ist die Grenze der (später entstandenen) Vokalquantitätskorrelation westlicher als die der Eigentonkorrelation der Konsonanten (sie stimmt sehr gut mit der Grenze des geographischen Begriffes des europäischen Rußlands überein). Jedoch die Isoglosse in den verschiedenen türkischen, uralischen und slavischen Sprachen ist u. E. hier ganz klar.

Geht man auf das Gebiet der Syntax über, so kann man hier einen gewissen Konservatismus beobachten. So wäre es möglich, daß einige Eigentümlichkeiten des eurasischen Sprachbundes auch in solchen Sprachen bewahrt wären, die in anderer Hinsicht mit den nichteurasischen Sprachen übereinstimmen, und daß die Zahl der neuen Eurasiatismen verhältnismäßig gering wäre.

Es wäre vielleicht nicht zu kühn anzunehmen, daß die sog. uralaltaischen Sprachen (wenigstens einige unter ihnen), die teilweise noch jetzt dem eurasischen Sprachbund angehören, einst von dem geographischen Gebiet des eurasischen Sprachbundes nicht entfernt waren. Dabei liegt der Gedanke nahe, daß einige uralaltaische Eigentümlichkeiten, die auch in anderen eurasischen Sprachen vorkommen, als Eurasiatismen erklärt werden können.

Für die uralaltaischen Sprachen ist die Vorliebe für den nominalen Satz charakteristisch.[5]) Bekanntlich kommt diese Ausdrucksweise auch im Russischen vor. Schon Gauthiot (p. 25) glaubt, daß der russische Gebrauch durch den finnisch-ugrischen Einfluß entstanden ist. Durch Kon-

[1]) Radloff, Phonetik der nördlichen Türksprachen, Leipzig 1882, p. 15.

[2]) Paasonen, JSFOu 14, 2, p. VI.

[3]) Biljalov, Tablicy po fonetike baškirskogo jazyka, Zapiski kollegii vostokovedov pri azijatskom muzeje ak. nauk SSSR III., p. 369 f. Jegorov, Vvedenije v izučenije čuvašskogo jazyka, Moskva 1930, p. 50, Polivanov, Obrazcy neiranis. gov. uzbekskogo jazyka, Izv. Ak. n. SSSR 1929, Ser. 7, N° 7, p. 515.

[4]) Radloff, l. c.; Polivanov, l. c., 528.

[5]) R. Gauthiot, La phrase nominale en finnoougrien, Sonderabdruck aus MSLP 15; H. Winkler, Uralaltaische Völker und Sprachen, Berlin 1884, p. 57.

frontierung mit der eurasischen Hypothese kann man diese Meinung auf einen sicherern Boden stellen.

Ein anderes charakteristisches Merkmal der uralaltaischen Sprachen ist der Mangel des Zeitwortes ‚haben'.[1]) Etwas ähnliches kennen wir auch aus dem Russischen, was man u. E. auch als einen Eurasiatismus erklären kann.

---

[1]) Winkler, l. c., p. 208.

# BIBLIOGRAPHIE MORIZ WINTERNITZ 1884-1933.

Von

*O. Stein* und *W. Gampert.*

Der siebzigste Geburtstag unseres hochverehrten Lehrers trifft zusammen mit dem Abschluß eines halben Jahrhunderts seiner wissenschaftlichen Arbeit. Das Schriftenverzeichnis soll ein Bild bieten nicht nur des Schaffens des heute schon so seltenen universal eingestellten Indologen, sondern auch des Religionsforschers und Ethnologen. Die Tätigkeit von M. Winternitz als frühem und begeistertem Vorkämpfer der Frauenemanzipation findet in der folgenden Bibliographie keinen erschöpfenden Widerhall, da auf dem Gebiete der in der Tagespresse erschienenen Beiträge zur Frauenbewegung keine Vollständigkeit erstrebt werden konnte.[1])

1884.

1. Indische Sprüche. (Deutsche Zeitung, Wien, Nr. 4365 vom 27. Feber 1884, Abendausgabe.)
2. Ein indisches Märchen. Zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt. (Die Heimat 9, 1884, 343—346.)
3. A. Holtzmann: Grammatisches aus dem Mahâbhârata. Leipzig 1884. (Rez.: ÖMO. 10, 1884, 307 f.; 11, 1885, 23 f.)

1885.

4. F. Knauer: Das Gobhilagṛhyasūtra I. Dorpat 1884. (Rez.: ÖMO. 11, 1885, 63 f.)

1886.

5. Über indische und indogermanische Hochzeitsgebräuche. (Auszug eines Vortrages.) (MAGW. 16, NF. 6, 1886, Sitz.-Ber. [46] f.)
6. Sitte und Brauch der Südslaven. (Allgem. Österr. Literaturztg. 2, 1886, Nr. 4, 9 f.; Nr. 5, 9 f.; Nr. 6, 11 f.)
7. H. C. Kellner: Das Lied vom Könige Nala. Leipzig 1885. (Rez.: ÖMO. 12, 1886, 38—40.)
8. W. Solf: Die Kaçmîr-Recension der Pañcâçikâ. Kiel 1886. (Rez.: ÖMO. 12, 1886, 155—157.)

---

[1]) Außer den in der „List of Abbreviations" angeführten Abkürzungen wurden noch folgende verwendet:

ABhI. = Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
IHQ. = Indian Historical Quarterly.
MAGW. = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
ÖMO. = Österreichische Monatsschrift für den Orient.
RGG. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
ZB. = Zeitschrift für Buddhismus.
ZII. = Zeitschrift für Indologie und Iranistik.
ZVR. = Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.

1887.

9. The Âpastambîya Grihyasûtra with extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarśanârya, edited. Vienna 1887. XI, I, 122, II S.
10. Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. (MAGW. 17, NF. 7, 1887, Sitz.-Ber. [37]—[40].)
11. K. Glaser: Pârvatî's Hochzeit. Übersetzt. Triest 1886. (Rez.: MAGW. 17, NF. 7, 1887, 79 f.)
12. J. Gray: Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources; or, the Nîti Literature of Burma. London 1886. (Rez.: MAGW. 17, NF. 7, 1887, 127 f.)
13. O. Schrader: Über den Gedanken einer Culturgeschichte der Indogermanen auf sprachwissenschaftlicher Grundlage. Jena 1887. (Rez.: MAGW. 17, NF. 7, 1887, 204 f.)
14. H. Oldenberg: The Grihya-Sûtras. Translated. Part I. Oxford 1886. (Rez.: MAGW. 17, NF. 7, 1887, 205 f.)

1888.

15. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult. (MAGW. 18, NF. 8, 1888, 25—52; 250—264.) Auch separat: Wien 1888, 43 S.
16. Ein Frauenschicksal. (Deutsche Zeitung, Wien, Nr. 6106 vom 29. Dezember 1888.)
17. M. Haberlandt: Der altindische Geist. Leipzig 1887. (Rez.: MAGW. 18, NF. 8, 1888, 76.)
18. L. v. Schroeder: Die Hochzeitsbräuche der Esten. Berlin 1888. (Rez.: MAGW. 18, NF. 8, 1888, 285.)
19. H. C. Bolton: The Counting-out Rhymes of Children. London 1888. (Rez.: MAGW. 18, NF. 8, 1888, 285.)

1889.

20. H. C. Kellner: Sâvitrî. Leipzig 1888. (Rez.: WZKM. 3, 1889, 108—110.)

1890.

21. Notes on Śrâddhas and Ancestral Worship among the Indo-European Nations. (WZKM. 4, 1890, 199—212.)
22. R. Ch. Dutt: A History of Civilization in Ancient India. Vol. I. Calcutta 1889. (Rez.: Trübner's Record 1890, 14—16.)

1891.

23. The New Editions of the Rigveda-Saṁhitâ with Sâyaṇa's Commentary. (JRAS. 1891, 173—182.)
24. Zur Geschichte der Ehe. (Globus 60, 1891, 129 f.; 148—151; 166 f.)
25. Das Kind bei den Juden. (Am Ur-Quell 2, 1891, 5—7; 34—36.)
26. J. Kirste: The Gṛihyasûtra of Hiraṇyakeśin. Vienna 1889. (Rez.: Trübner's Record 1891, 76.)

1892.

27. Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛihyasûtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern. (Denkschriften der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Cl. 40, 1892, 114 S.)
28. On a Comparative Study of Indo-European Customs, with Special Reference to the Marriage Customs. (Transactions of the Internat. Folk-Lore Congress 1891, London 1892, 267—291.)

1893.

29. Indexes (to Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists London 1892). London 1893. (Transact. of the 9th Internat. Congr. of Orientalists, Vol. I, 561—610.)
30. Catalogue of Principal Works published by Professor F. Max Müller. [(F. Max Müller:) An Offering of Sincere Gratitude ... The Fiftieth Anniversary of ... The Doctor's Degree ... (Oxford) 1893, p. 3—10.]
31. Mr. Gladstone and Madame Crepaz on the Emancipation of Women. (The Modern Review, London, 2, 1893, 18—25; 120—130.)
32. P. Regnaud: Le Rig-veda et les origines de la mythologie indo-européenne. Paris 1892. (Rez.: Theolog. Literaturztg. 18, 1893, 417—419.)

1894.

33. F. Max Müller: Anthropologische Religion. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1894. XXVIII, 468 S.

1895.

34. F. Max Müller: Theosophie oder psychologische Religion. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1895. XXIV, 580 S.
35. Nejamesha, Naigamesha, Nemeso. (JRAS. 1895, 149—155.)

1896.

36. Indexes (to The Vedânta-Sûtras with the Commentary by *Saṅkarâkârya* tld. by G. Thibaut, Part I. II.). Oxford 1896. (SBE. XXXVIII, 421—502.)
37. W. Caland: Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam 1896. (Rez.: Globus 70, 1896, 338 f.)

1897.

38. The Mantrapāṭha or the Prayer Book of the Āpastambins. Edited together with the commentary of Haradatta and translated. First Part: Introduction, Sanskrit Text, Varietas Lectionis, and Appendices. Oxford 1897. XLIX, I, 109 S. (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, III, 8.)
39. Notes on the Mahābhārata, with special reference to Dahlmann's "Mahābhārata". (JRAS. 1897, 713—759.)
40. J. N. Bhattacharya: Hindu Castes and Sects. Calcutta 1896. (Rez.: Nature 56, 1897, 561—563.)

1898.

41. Witchcraft in Ancient India. (New World, Boston, VII, 1898, Sept., 20 S.) Siehe Nr. 52.
42. On the South-Indian Recension of the Mahabharata. (Ind. Ant. 27, 1898, 67—81; 92—104; 122—136.)
43. Georg Bühler. In Memoriam. (Ind. Ant. 27, 1898, 337—349.)
44. Georg Bühler und die Indologie. In Memoriam. (Beilage zur „Allgemeinen Zeitung", München, Nr. 113 vom 21. Mai und Nr. 114 vom 23. Mai 1898.)
45. On the Mahābhārata MSS. in the Whish Collection of the Royal Asiatic Society. (JRAS. 1898, 147—150.)
46. Gaṇēśa in the Mahābhārata. (JRAS. 1898, 380—384.)
47. Folk-Medicine in Ancient India. (Nature 58, 1898, 233—235.)
48. Abbé J. A. Dubois: Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford 1897. (Rez.: Nature 59, 1898, 145 f.)

49. H. Oldenberg: Die Religion des Veda. Berlin 1894. (Rez.: IF. 8, 1898, Anz. 35—39.)
50. B. Laufer: Klu oBum Bsdus Pai Sñin Po. Helsingfors 1898. (Rez.: Der Urquell NF. 2, 1898, 266.)
51. G. Bühler: Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Strassburg 1896 ff. — G. Bühler: Indische Paläographie. Strassburg 1896. (Rez.: Globus 73, 1898, 361 f.)

### 1899.

52. Witchcraft in Ancient India. (Ind. Ant. 28, 1899, 71—83.) Siehe Nr. 41.
53. A Proposal for the Formation of a Sanskrit Epic Text Society to be laid before the Indian Section of the XII$^{th}$ International Congress of Orientalists, held at Rome, in October 1899. (XII$^{me}$ Congrès International des Orientalistes, Bulletins No. 3, 46—49.)
54. Die Ethik des Judenthums. (Gemeindezeitung, israelitische, Prag, 27, 1899, Nr. 2, 22 f.)
55. Das akademische Studium der Frauen in England. (Beilage z. Bohemia Nr. 255 vom 14. Sept., Nr. 256 vom 15. Sept., Nr. 257 vom 16. Sept. 1899.)
56. F. Max Müller: Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von H. Lüders. I. Bd. Leipzig 1898. (Rez.: Globus 75, 1899, 16 f.)
57. J. Jolly: Recht und Sitte. Strassburg 1896. (Rez.: Globus 75, 1899, 278.)
58. H. Kern: Manual of Indian Buddhism. Strassburg 1896. (Rez.: Globus 76, 1899, 146 f.)
59. A. Dedekind: Ein Beitrag zur Purpurkunde. Berlin 1898. (Rez.: Globus 76, 1899, 325 f.)

### 1900.

60. Genesis des Mahābhārata. (WZKM. 14, 1900, 51—77.)
61. Bemerkungen zur malaischen Volksreligion. (WZKM. 14, 1900, 243—264.)
62. Völkerkunde, Volkskunde und Philologie. (Globus 78, 1900, 345—350; 370—377.)
63. Bühler, Johann Georg. (Biogr. Jahrb. u. Deutscher Nekrolog, III, 1900, 78—84.)
64. F. Max Müller. Erinnerungen. (Berliner Neueste Nachrichten 20, 1900, Nr. 520.)
65. F. Max Müller. Zur Erinnerung. (Beil. z. Bohemia Nr. 301 vom 31. Oct. 1900.)
66. Frances E. Willard. Ein Gedenkblatt zu ihrem Todestage. (Wiener Frauenzeitung, Beil. z. Neuen Wiener Tagblatt Nr. 47 vom 18. Februar 1900.)
67. Heinrich Heine in England. (Die Zeit, Wien, 22, 1900, 184 f.)
68. E. W. Fay: The Rig-Veda Mantras in the Grihya-Sûtras. Roanoke, Va., 1899. (Rez.: Ind. Ant. 29, 1900, 200.)
69. KPYΠΤΑΔΙΑ, Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires. Tome VI. pp. 193—384: Die Zeugung in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. I. Theil: Lieder. Paris 1899. (Rez.: Ind. Ant. 29, 1900, 236.)
70. A. Hillebrandt: Rituallitteratur. Strassburg 1897. (Rez.: Globus 77, 1900, 196 f.)
71. A. A. Macdonell: Vedic Mythology. Strassburg 1897. (Rez.: Globus 77, 1900, 213.)
72. Sir M. Monier-Williams: A Sanskrit-English Dictionary. New Edition Oxford 1899. (Rez.: WZKM. 14, 1900, 353—360.)

### 1901.

73. F. Max Müller — In Memoriam. (The Twentieth Century, Calcutta, I, 1901, 86—88.)
74. F. Max Müller †. (MAGW. 31, III. F. 1, 1901, 80—87.)
75. Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker. (MAGW. 31, III. F. 1, 1901, 305—333.)

76. A Sanskrit Epic Text Society. (Ind. Ant. 30, 1901, 117—120.)
77. Promemoria über die Nothwendigkeit einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata, insbesondere in der südindischen Recension. (Almanach der kais. Akad. d. Wiss. in Wien 51, 1901, 206—210.)
78. F. Knauer: Das Mānava-Çrauta-Sūtra. Buch I. St. Pétersbourg 1900. (Rez.: WZKM. 15, 1901, 301—303.)
79. W. Caland: Altindisches Zauberritual. Amsterdam 1900. (Rez.: Globus 79, 1901, 257.)
80. J. Jolly: Georg Bühler. Strassburg 1899. — M. Bloomfield: The Atharvaveda. Strassburg 1899. — G. Thibaut: Astronomie, Astrologie und Mathematik. Strassburg 1899. — W. Geiger: Litteratur und Sprache der Singhalesen. Strassburg 1900. (Rez.: Globus 80, 1901, 33.)

**1902.**

81. A. Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts (especially those of the Whish Collection) belonging to the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Compiled. London 1902. XV, I, 340 S. (Asiatic Society Monographs 2.)
82. F. Max Müller (Nekrolog). (Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft, Nekrologe 1902, 7—39.)
83. Recent Discoveries in Chinese Turkestan. (Nature 66, 1902, 284—287.)
84. Dr. M. A. Steins Forschungsreise in Ostturkestan und deren wissenschaftliche Ergebnisse. (Globus 81, 1902, 293—295; 320—323.)
85. Das Schicksal im Glauben und Denken der Inder. (Beilage zur „Allgemeinen Zeitung", München, Nr. 102 vom 3. Mai und Nr. 103 vom 5. Mai 1902.)
86. Die Geschichte der „University Extension" in England. (Beil. z. Bohemia Nr. 186 vom 8. Juli, Nr. 189 vom 11. Juli 1902.)
87. J. Takakusu: A Pāli Chrestomathy. Tokyo 1900. (Rez.: WZKM. 16, 1902, 94—96.)
88. M. A. Stein: Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī. Translated. 2 vols. Westminster 1900. (Rez.: WZKM. 16, 1902, 405—419.)
89. W. Wundt: Sprachgeschichte und Sprachpsychologie mit Rücksicht auf B. Delbrücks „Grundfragen der Sprachforschung". Leipzig 1901. (Rez.: Globus 81, 1902, 391.)

**1903.**

90. Was wissen wir von den Indogermanen? (Beilage zur „Allgemeinen Zeitung", München, Nr. 238 vom 20. Oktober, Nr. 239 vom 21. Oktober, Nr. 246 vom 29. Oktober, Nr. 252 vom 5. November, Nr. 253 vom 6. November, Nr. 258 vom 12. November, Nr. 259 vom 13. November, Nr. 264 vom 19. November 1903.) Auch separat: München 1903, 75 S.
91. Der Sabhāparvan in der südindischen Rezension des Mahābhārata. (WZKM. 17, 1903, 70—75.)
92. The Mahābhārata and the Drama. (JRAS. 1903, 571 f.)
93. Bühler: Johann Georg B. (Allgemeine Deutsche Biographie 47, 1903, 339—348.)
94. Müller, Friedrich Max. (Biogr. Jahrb. u. Deutscher Nekrolog V, 1903, 273—288.)
95. East and West. (Bombay 1901.) (Rez.: WZKM. 17, 1903, 204—210.)
96. W. Caland: Ueber das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Leipzig 1903. (Rez.: WZKM. 17, 1903, 289—294.)
97. F. Knauer: Das Mānava-Çrauta-Sūtra. Buch II. St. Pétersbourg 1901. — Buch III.—V. St. Pétersbourg 1903. (Rez.: WZKM. 17, 1903, 294 f.)
98. W. Skeat: Fables and Folk-Tales from an Eastern Forest. Cambridge 1901. (Rez.: Globus 83, 1903, 113.)
99. J. Jolly: Medizin. Strassburg 1901. (Rez.: Globus 83, 1903, 131.)

1904.

100. Das Schlangenopfer des Mahābhārata. (Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt, Prag o. J. [1904], 68—80.)
101. Promemoria über den Plan einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata. Im Auftrage der Akademien und gelehrten Gesellschaften zu Göttingen, Leipzig, München und Wien ausgearbeitet von Prof. Jacobi in Bonn, Lüders in Göttingen und Winternitz in Prag. (Almanach der kais. Akad. d. Wiss. in Wien 54, 1904, 267—278.)
102. Indexes (to The Vedânta-Sûtras with the commentary of Râmânuga tld. by G. Thibaut, Part III). Oxford 1904. (SBE. XLVIII, 773—795.)
103. Menschheit, Rasse, Volk. (Monatschrift der „Österreichisch-Israelitischen Union" 16, 1904, 4—31.)
104. Weber, Albrecht Friedrich. (Biogr. Jahrb. u. Deutscher Nekrolog VI, 1904, 346—356.)
105. T. W. Rhys Davids: Buddhist India. London 1903. (Rez.: WZKM. 18, 1904, 330—335.)
106. R. Garbe: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin 1903. (Rez.: MAGW. 34, III. F. 4, 1904, 186.)
107. L. Wilser: Menschenrassen und Weltgeschichte. Weimar 1904. (Rez.: MAGW. 34, III. F. 4, 1904, 316.)
108. J. Nietzold: Die Ehe in Ägypten zur ptolemäisch-römischen Zeit. Leipzig 1903. (Rez.: Globus 85, 1904, 65.)
109. J. v. Negelein: Das Pferd im arischen Altertum. Königsberg i. Pr. 1903. (Rez.: Globus 86, 1904, 33 f.)

1905.

110. Geschichte der indischen Litteratur. Erster Teil. Einleitung und erster Abschnitt: Der Veda. Leipzig 1905. 258 S. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen Bd. IX: Erster Halbband.) — 2. Ausgabe 1909.
111. Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library Vol. II begun by M. W., continued and completed by A. B. Keith. Oxford 1905. XXVI, 348, II S.
112. Indienschwärmer und Theosophen. (Vossische Zeitung Nr. 371 vom 10. August und Nr. 373 vom 11. August 1905.)
113. Die Frau in der Völkerkunde. (Österreichische Rundschau I, 1905, 621—636.)
114. Ellen Key und die Frauenemanzipation. (Prager Frauenzeitung, Beil. z. Bohemia Nr. 98 vom 9. April 1905.)
115. Die Frauen in der japanischen Literatur. (Prager Frauenzeitung, Beilage z. Bohemia Nr. 138 vom 21. Mai 1905.)
116. J. N. Reuter: The Śrauta-sūtra of Drāhyāyaṇa. Part I. London 1904. (Rez.: WZKM. 19, 1905, 321 f.)
117. H. Oldenberg: Vedaforschung. Stuttgart 1905. (Rez.: WZKM. 19, 1905, 419—422.)
118. A. A. Macdonell: The Bṛhad-devatā. 2 Parts. Cambridge, Mass., 1904. (Rez.: WZKM. 19, 1905, 422—426.)
119. P. Deussen: Erinnerungen an Indien. Kiel 1904. (Rez.: MAGW. 35, III. F. 5, 1905, 131.)
120. K. Florenz: Geschichte der japanischen Literatur. Erster Halbband. Leipzig 1905. (Rez.: MAGW. 35, III. F. 5, 1905, 239 f.)
121. D. H. Müller: Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache. I. Texte. Wien 1902. (Rez.: Globus 87, 1905, 224.)
122. C. H. Stratz: Was sind Juden? Wien 1903. (Rez.: Globus 87, 1905, 291.)
123. F. S. Krauss: Die Volkskunde in den Jahren 1897 bis 1902. Erlangen 1903. (Rez.: Globus 87, 1905, 401 f.)

124. M. Bloomfield: Cerberus, the dog of Hades. London 1905. (Rez.: DLZ. 26, 1905, 1421—1423.)
125. W. Jahn: Ueber die kosmogonischen Grundanschauungen im Mānava-Dharma-Śāstram. Leipzig 1904. (Rez.: DLZ. 26, 1905, 2190 f.)

1906.

126. Bṛhaddevatā und Mahābhārata. (WZKM. 20, 1906, 1—36.)
127. Zur Volkskunde der Insel Soqotra. (Globus 89, 1906, 301 f.)
128. Die Moral in den heiligen Büchern der Inder, Perser und Chinesen. (Deutsche Arbeit 6, 1906—7, 486—489; 590—592; 619—625.)
129. Zur Frauenwahlrechtsbewegung: Wahlrechtsversammlung der deutschen Frauen in Prag. (Mitteilungen der „Vereinigung der arbeitenden Frauen" 4, 1906, 5 f.)
130. John Stuart Mill und die Frauenbewegung. Zu Mills hundertstem Geburtstag (20. Mai 1906). (Österreichische Rundschau VII, 1906, 135—146.)
131. Die Frauen in der englischen Politik. Zum hundertsten Geburtstag John Stuart Mills. (Vossische Zeitung Nr. 234 vom 20. Mai 1906.)
132. Das Frauenwahlrecht und der § 30 des Vereinsgesetzes. (Die Wage 9, 1906, 967—969.)
133. W. Caland et V. Henry: L'Agniṣṭoma. T. I. Paris 1906. (Rez.: WZKM. 20, 1906, 397—399.)
134. J. Dutoit: Das Leben des Buddha. Leipzig 1906. (Rez.: Globus 90, 1906, 322 f.)
135. A. W. Ryder: The Little Clay Cart (Mṛcchakaṭika). Cambridge, Mass., 1905. (Rez.: DLZ. 27, 1906, 3134 f.)
136. Anthropophyteia. I. Bd. Leipzig 1904. (Rez.: MAGW. 36, III. F. 6, 1906, 50—52.)

1907.

137. Das Frauenwahlrecht und die englischen Frauen. (Österreichische Rundschau XII, 1907, 20—30.)
138. W. D. Whitney and Ch. R. Lanman: Atharva-Veda Saṃhitā. 2 vols. Cambridge, Mass., 1905. (Rez.: WZKM. 21, 1907, 70—76.)
139. P. Deussen und O. Strauss: Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Leipzig 1906. (Rez.: WZKM. 21, 1907, 194—202.)
140. F. S. Krauss: Zigeunerhumor. Leipzig 1907. (Rez.: Globus 92, 1907, 386.)
141. Anthropophyteia. II. und III. Bd. Leipzig 1905 und 1906. (Rez.: MAGW. 37, III. F. 7, 1907, 129—131.)
142. P. Deussen und O. Strauss: Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Leipzig 1906. (Rez.: MAGW. 37, III. F. 7, 1907, 134 f.)

1908.

143. Geschichte der indischen Litteratur. Erster Band. [Zweiter Teil.] Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas. Leipzig 1908. XII, S. 259—505. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen Bd. IX: [Zweiter Halbband.]) — Zusammen mit dem I. Teil erschienen in 2. Ausgabe 1909.
144. Buddhismus. (Religionsgeschichtliches Lesebuch hrsgb. v. A. Bertholet, Tübingen 1908, 214—322.)
145. D. H. Müllers Beiträge zur südarabischen Volkskunde. (Globus 93, 1908, 78—80.)
146. Japanische Literatur. (Beil. z. Bohemia Nr. 56 vom 26. Feber 1908.)
147. P. Deussen: Die Geheimlehre des Veda. Leipzig 1907. (Rez.: DLZ. 29, 1908, 474.)
148. E. Horrwitz: A Short History of Indian Literature. London 1907. (Rez.: IF. 22, 1908, Anz. 11—13.)
149. K. Florenz: Geschichte der japanischen Literatur. Zweiter Halbband. Leipzig 1906. (Rez.: MAGW. 38, III. F. 8, 1908, 70 f.)

150. M. L. Dames: Popular Poetry of the Baloches. London 1907. (Rez.: MAGW. 38, III. F. 8, 1908, 349 f.)

1909.

151. Dialog, Ākhyāna und Drama in der indischen Literatur. (WZKM. 23, 1909, 102—137.)
152. Die neuesten Forschungen und Entdeckungen in Ostturkestan. (Globus 95, 1909, 101—104; 122—126.)
153. Äusserungen über das Duell und den Ehrenrat. (Mitteilungen der Akademischen Antiduell-Liga Nr. 2, Dezember 1909, 7 f.)
154. G. M. Bolling and J. v. Negelein: The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Vol. I. p. I. Leipzig 1909. (Rez.: WZKM. 23, 1909, 401—404.)
155. W. Caland: Die Jaiminīya-Saṃhitā. Breslau 1907. (Rez.: DLZ. 30, 1909, 859 f.)
156. W. Caland: Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda. Leipzig 1908. (Rez.: DLZ. 30, 1909, 2648 f.)
157. L. v. Schroeder: Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig 1908. (Rez.: Globus 95, 1909, 256.)
158. J. Hertel: Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan. Leipzig 1908. (Rez.: Globus 96, 1909, 34.)
159. Anthropophyteia. IV. Bd. Leipzig 1907. (Rez.: MAGW. 39, III. F. 9, 1909, 218 f.)

1910.

160. A General Index to the Names and Subject-Matter of the Sacred Books of the East. Compiled. Oxford 1910. XIV, II, 683, I S. (The Sacred Books of the East, Vol. L.) — Auch mit dem Titel: A Concise Dictionary of Eastern Religion. Being the Index Volume to The Sacred Books of the East.
161. Die indische Erzählungsliteratur. Hertels Forschungen über das Pañcatantra. DLZ. 31, 1910, 2693—2702; 2757—2767.)
162. Florence Nightingale. (1820—1910.) (Deutsche Arbeit 10, 1910—11, 281—286; 353—359.)
163. J. Charpentier: Studien zur indischen Erzählungsliteratur. I. Paccekabuddhageschichten. Upsala 1908. (Rez.: WZKM. 24, 1910, 104—112.)
164. Mrs. Rhys Davids: Psalms of the Early Buddhists. I. Psalms of the Sisters. London 1909. (Rez.: WZKM. 24, 1910, 112—116.)
165. Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. 2 vols. Oxford 1908. (Rez.: WZKM. 24, 1910, 294—309.)
166. L. v. Schroeder: Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ. II.—III. Buch. Leipzig 1909—1910. (Rez.: WZKM. 24, 1910, 309—313.)
167. G. M. Bolling and J. v. Negelein: The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Vol. I. p. II. Leipzig 1910. (Rez.: WZKM. 24, 1910, 313—315.)
168. L. de La Vallée Poussin: Bouddhisme. Paris 1909. (Rez.: DLZ. 31, 1910, 1442—1447.)
169. S. Sörensen: An Index to the Names in the Mahabharata. Part I—IV. London 1904—1908. (Rez.: ZDMG. 64, 1910, 241—243.)
170. J. G. Frazer: Adonis, Attis, Osiris. 2nd Edition. London 1907. (Rez.: IF. 26, 1910, Anz. 5—8.)
171. A. F. Rud. Hoernle: Studies in the Medicine of Ancient India. Part I. Oxford 1907. (Rez.: IF. 27, 1910, Anz. 5 f.)
172. N. Rhodokanakis: Der vulgärarabische Dialekt im Dofâr (Zfâr). I. Wien 1909. (Rez.: Globus 97, 1910, 146.)
173. A. Dedekind: Ein Beitrag zur Purpurkunde. 2. Bd. 3. Bd. Berlin 1906. 1908. (Rez.: Globus 97, 1910, 146.)

174. K. Schirmeisen: Die arischen Göttergestalten. Brünn 1909. (Rez.: Globus 97, 1910, 384 f.)
175. O. Keller: Die antike Tierwelt. I. Bd. Säugetiere. Leipzig 1909. (Rez.: Globus 98, 1910, 17.)
176. F. S. Krauss: Slavische Volksforschungen. Leipzig 1908. (Rez.: MAGW. 40, III. F. 10, 1910, 64 f.)

**1911.**

177. Bemerkungen zum Tantrākhyāyika. (WZKM. 25, 1911, 49—62.)
178. W. Caland: Das Vaitānasūtra des Atharvaveda. Übers. Amsterdam 1910. (Rez.: WZKM. 25, 1911, 122—124.)
179. P. Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig 1910. (Rez.: WZKM. 25, 1911, 196—205.)
180. W. Geiger: Elementarbuch des Sanskrit. 2. Aufl. Strassburg 1909. (Rez.: DLZ. 32, 1911, 796 f.)
181. H. Brunnhofer: Das Buch der hundert Pfade (Çatapatha Brahmana). Bern 1910. (Rez.: DLZ. 32, 1911, 989 f.)
182. T. W. and C. A. F. Rhys Davids: Dialogues of the Buddha. Part II. London 1910. (Rez.: JRAS. 1911, 1145—1154.)
183. Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids: Compendium of Philosophy. London 1910. (Rez.: JRAS. 1911, 1154—1157.)
184. Anthropophyteia. V. und VI. Bd. Leipzig 1908 und 1909. — Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia. II. Bd. Leipzig 1907. III. Bd. I. Teil. Leipzig 1909. — Dr. Aigremont: Fuss- und Schuhsymbolik und -Erotik. Leipzig 1909. (Rez.: MAGW. 41, III. F. 11, 1911, 173—177.)

**1912.**

185. Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur. (WZKM. 26, 1912, 237—252.)
186. Alfred Ludwig. Ein Nachruf. (Deutsche Arbeit 12, 1912—13, 358—361.)
187. Alfred Ludwig †. (Bohemia Nr. 161 vom 13. Juli 1912.)
188. Verzeichnis der Werke und kleineren Schriften Alfred Ludwigs. (XX. Jahresbericht des Deutschen Vereins für Volkskunde und Sprachwissenschaft in Prag, 1912, Beilage, 5—12.)
189. Leopold v. Schroeder. Zum sechzigsten Geburtstage. (MAGW. 42, III. F. 12, 1912, 103 f.)
190. Zur „Lehrerin in der Deutschen Literatur". (Neues Frauenleben 1912, 114 f.)
191. Lehrer und Lehrerinnen. (Bohemia Nr. 98 vom 10. April 1912.)
192. J. v. Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Giessen 1912. (Rez.: WZKM. 26, 1912, 493—407.)
193. J. Hertel: Ein altindisches Narrenbuch. I. Leipzig 1912. (Rez.: DLZ. 33, 1912, 1051—1053.)

**1913.**

194. Geschichte der indischen Litteratur. Zweiter Band, erste Hälfte. Die buddhistische Litteratur. Leipzig 1913. VI, 288 S. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen IX. Bd., 2. Abt., 1. Hälfte.)
195. Adolf Holtzmann: Indische Sagen. Übersetzt. Neuherausgabe von M. W. Jena 1913. XXX, 318, I S. — Drittes bis fünftes Tausend 1921.
196. Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur. (WZKM. 27, 1913, 33—47.)
197. Die Jātakas in ihrer Bedeutung für die Geschichte der indischen und ausserindischen Literatur und Kunst. (OAZ. 2, 1913/14, 259—265.)
198. Rabindranath Tagore als Dichter und als Religionsphilosoph. (Die Geisteswissenschaften 1, 1913/14, 840—842.)

199. W. Geiger: The Mahāvaṃsa. Translated. London 1912. (Rez.: WZKM. 27, 1913, 118—121.)
200. R. Simon: Index Verborum zu Leopold v. Schroeders Kāṭhakam-Ausgabe. Leipzig 1912. (Rez.: WZKM. 27, 1913, 228 f.)
201. J. Charpentier: Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie. Uppsala 1911. (Rez.: WZKM. 27, 1913, 229—234.)
202. J. Hertel: The Panchatantra-Text of Purnabhadra. Cambridge, Mass., 1912. --------: The Panchatantra-Text of Purnabhadra and its Relation to Texts of Allied Recensions. Cambridge, Mass. 1912. (Rez.: DLZ. 34, 1913, 346—348.)
203. J. Dahlmann: Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten. Freiburg i. B. 1912. (Rez.: DLZ. 34, 1913, 1750—1755.)
204. H. W. Schomerus: Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens. Leipzig 1912. (Rez.: DLZ. 34, 1913, 2515—2519.)
205. G. C. O. Haas: The Daśarūpa. New York 1912. — L. H. Gray: Vāsavadattā. New York 1913. (Rez.: DLZ. 34, 1913, 2724—2727.)
206. L. v. Schroeder: Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur. Leipzig 1913. (Rez.: Die Zeit, Nr. 3899 vom 3. August 1913, 28.)
207. O. Keller: Die antike Tierwelt. II. Bd. Leipzig 1913. (Rez.: MAGW. 43, III. F. 13, 1913, 344—346.)

**1914.**

208. Die Brautwahl nach dem Bhāradvājagṛhyasūtra. (WZKM. 28, 1914, 16—20.)
209. Jātaka. (ERE. 7, 1914, 491—494.)
210. Die Frauenbewegung im Jahre 1913. (Neues Frauenleben 1914, 6—13; 70—78.)
211. Wilhelmine Wiechowski. (80. Geburtstag.) (Der Bund. Zentralblatt des Bundes österr. Frauenvereine 9, 1914, Heft 10, 7—9.)
212. Mrs. Rhys Davids: Psalms of the Early Buddhists. II. — Psalms of the Brethren. London 1913. (Rez.: WZKM. 28, 1914, 78—84.)
213. F. E. Pargiter: The Purāna Text of the Dynasties of the Kali Age. London 1913. (Rez.: WZKM. 28, 1914, 302—307.)
214. J. Hertel: Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig 1914. (Rez.: DLZ. 35, 1914, 2430—2436.)
215. H. J. W. Salomons: Bhāradvājagṛhyasūtram. Leiden 1913. (Rez.: Museum, Leiden, 21, 1914, 132 f.)

**1915.**

216. Die Witwe im Veda. (WZKM. 29, 1915, 172—203.)
217. Ludwig, Alfred. (Biogr. Jahrb. u. Deutscher Nekrolog 17, 1915, 128—133.)
218. Ein Beitrag zur indischen Religionsgeschichte. (DLZ. 36, 1915, 69—75.)
219. Neuere Forschungen zur Geschichte der ältesten indischen Literatur. (ÖMO. 41, 1915, 168—186.)
220. Die Tantras und die Religion der Śāktas. (OAZ. 4, 1915/16, 153—163.)
221. Andrian-Werburg und die Wissenschaft vom Menschen. (Sonntagsbeilage Nr. 46 zur Vossischen Zeitung Nr. 583 vom 14. November 1915.)
222. J. v. Negelein: Atharvaprāyaścittāni. New Haven 1915. (Rez.: DLZ. 36, 1915, 2041—2044.)

**1916.**

223. Mahābhārata II, 68, 41 ff. und Bhāsas Dūtavākya. (Festschrift E. Kuhn, München 1916, 299—304.)
224. England, Rußland und Indien — einst und jetzt. (ÖMO. 42, 1916, 15—17.)

225. Die Frau in den indischen Religionen. (Archiv für Frauenkunde und Eugenik 2, 1916, 27—51; 191—218; 3, 1917, 69—99; 239—274.) S. auch Nr. 240.
226. Neuere Literatur zur indischen Religionsgeschichte. (OAZ. 5, 1916/17, 160—168.)
227. J. J. Meyer: Das Weib im altindischen Epos. Leipzig 1915. (Rez.: LZ. 67, 1916, 392—395.)

1917.

228. Die Frau und der Krieg im Lichte der Völkerkunde. Prag 1917. 28 S. (Sammlung gemeinnütziger Vorträge, Nr. 467/469, 23. Kriegsheft.)
229. H. L. Held: Deutsche Bibliographie des Buddhismus. München 1916. (Rez.: DLZ. 38, 1917, 8 f.)
230. E. W. Hopkins: Epic Mythology. Straßburg 1915. (Rez.: DLZ. 38, 1917, 479—482.)
231. Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn ... gewidmet. München 1916. (Rez.: DLZ. 38, 1917, 701—704.)
232. J. J. Meyer: Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung. Berlin 1914. (Rez.: Archiv für Frauenkunde und Eugenik 3, 1917, 350 f.)
233. L. Scherman: Zur altchinesischen Plastik. München 1915. (Rez.: WZKM. 30, 1917/18, 216 f.)

1918.

234. The Age of the Veda. Tld. by N. B. Utgikar from „Geschichte der indischen Litteratur" Part I, 2nd Ed. Leipzig 1909, pp. 246—258. (Deccan College Quarterly 26, 1918, No. 2 & 3.)
235. Vāmanabhaṭṭabāṇa's Pārvatīpariṇayanāṭakam. Hrsg. v. R. Schmidt. Leipzig 1917. (Rez.: DLZ. 39, 1918, 470—472.)
236. C. Fries, H. Kunicke, E. Siecke: Vier Abhandlungen. Leipzig 1916. (Mytholog. Bibliothek VIII, 4.) (Rez.: DLZ. 39, 1918, 922 f.)
237. R. Otto: Texte zur indischen Gottesmystik I. Visnu-Nārāyana, II. Siddhānta des Rāmānuja. Jena 1917. (Rez.: OAZ. 7, 1918/19, 132—135.)

1919.

238. H. Oldenberg: Zur Geschichte der altindischen Prosa. Berlin 1917. (Rez.: DLZ. 40, 1919, 851—853; 882—885.)

1920.

239. Geschichte der indischen Litteratur. Zweiter Band [zweite Hälfte]. Die heiligen Texte der Jainas. Leipzig 1920. S. V—X, 289—405. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen. IX. Band, 2. Abt., 2. Hälfte.)
240. Die Frau in den indischen Religionen. I. Teil: Die Frau im Brahmanismus. Leipzig 1920. 121 S. — Sonderdruck von Nr. 225.
241. Kṛṣṇa-Dramen. (ZDMG. 74, 1920, 118—144.)
242. Der indische Dramendichter Bhāsa. (OAZ. 9, 1920/22, 282—299.)
243. Sittliche Erziehung in der Schule. (Freier Gedanke 1, 1920, Nr. 6.)
244. J. Hertel: Jinakīrtis „Geschichte von Pāla und Gōpāla". Leipzig 1917. (Rez.: DLZ. 41, 1920, 444 f.)

1921.

245. Santiniketan. (Prager Tagblatt Nr. 148 vom 26. Juni 1921.)
246. W. Caland: Das Jaiminiya-Brahmana in Auswahl. Amsterdam 1919. (Rez.: ZDMG. 75, 1921, 285 f.)

1922.

247. Geschichte der indischen Litteratur. Dritter Band. Die Kunstdichtung — Die wissenschaftliche Litteratur — Neuindische Litteratur — Nachträge zu allen drei Bänden. Leipzig (1922). XII, 697, I S. (Die Litteraturen des Ostens Bd. IX. 3.)
248. Religion und Moral. Ihr Wesen und ihr Verhältnis zu einander. Prag 1922. 30 S. (Schriften der Deutschen Gesellschaft für sittliche Erziehung in Prag, Nr. 2.)
249. Dr. M. Winternitz's Address on the occasion of his visit to the Institute on 26th November 1922. (ABhI. 4, 1922—23, 145—152.)
250. A. Hillebrandt: Aus Brahmanas und Upaniṣaden. Jena 1921. — J. Hertel: Die Weisheit der Upanischaden. München 1921. (Rez.: DLZ. 43, 1922, 601—604; 621—623.)
251. Dandin, Die zehn Prinzen ... verdeutscht von J. Hertel. Bd. 1—3. Leipzig 1922. (Rez.: DLZ. 43, 1922, 857—859.)
252. Bhāsa, Die Abenteuer des Knaben Krischna ... übers. v. H. Weller. Leipzig 1922. (Rez.: DLZ. 43, 1922, 931—933.)
253. L. v. Schroeder: Lebenserinnerungen. Leipzig 1921.
---: Religionslehre. Leipzig 1921. (Rez.: OLZ. 25, 1922, 372—374.)
254. Th. Zachariae: Kleine Schriften zur indischen Philologie. Bonn 1920. (Rez.: Euphorion 24, 1922, 184—186.)

1923.

255. H. Oldenberg: Die indische Religion. Nachträge zum zweiten Abdruck von M. W. (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 3, Bd. I, 2. Aufl., 2. Abdruck 1923, 89 a, b.)
256. H. Oldenberg: Die indische Philosophie. Nachträge zum zweiten Abdruck von M. W. (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 5, 2. Aufl., 2. Abdruck 1923, 58 a, b.)
257. Ascetic Literature in Ancient India. (The Calcutta Review 1923, Oct., 1—21.)
258. The Age of the Veda. (The Calcutta Review 1923, Nov., 119—139.)
259. Ancient Indian Ballad Poetry. (The Calcutta Review 1923, Dec., 478—496.)
260. The Ethics of Zoroastrianism from a Comparative Point of View. (The Visva-Bharati Quarterly I, 1923, 33—53.) Abgedruckt auch: Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 1923, No. 3, 60—78.
261. Kautilya and the Art of Politics in Ancient India. (The Visva-Bharati Quarterly I, 1923, 261—267.)
262. Dr. Winternitz's leave-taking (from Santiniketan). (The Visva-Bharati Quarterly I, 1923, 305—308.) (Antwort auf R. Tagores "Farewell to Dr. M. Winternitz", ebenda 303—305.)
263. Prof. M. Winternitz at the meeting of the R. A. S., Bombay Branch, on October 11th, 1923. (JBBRAS. 26, 1923, 285—292.)
264. Rabindranath Tagore in Indian Literature. Tld. M. Collins. (The Modern Review 34, 1923, 33—37.)
265. W. Kirfel: Die Kosmographie der Inder. Bonn 1920. (Rez.: OLZ. 26, 1923, 28—30.)
266. H. Haas: Mark. XII, 41 ff. und Kalpanāmaṇḍinikā (IV). 22. Dekanatsprogramm Leipzig 1921.
---: Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum. Leipzig 1922. (Rez.: OLZ. 26, 1923, 32—34.)

267. Radhakumud Mookerji: Local Government in Ancient India. 2nd Edition. Oxford 1920. (Rez.: OLZ. 26, 1923, 133—135.)
268. R. E. Hume: The Thirteen Principal Upanishads. London 1921. (Rez.: OLZ. 26, 1923, 177 f.)
269. A. Gawroński: Studies about the Sanskrit Buddhist Literature. Kraków 1919. (Rez.: OLZ. 26, 1923, 179 f.)
270. A. B. Keith: The Karma-Mīmāṃsā. London 1921. (Rez.: OLZ. 26, 1923, 181 f.)

1924.

271. Indian Literature and World-Literature. (The Calcutta Review 1924, Jan., 1—23.)
272. Kautiliya Arthasastra. (The Calcutta Review 1924, Apr., 1—28.)
273. Bhāsa. (The Calcutta Review 1924, Dec., 329—349.)
274. The Mahabharata. (The Visva-Bharati Quarterly I, 1924, 343—359.)
275. Die Vrātyas. (ZB. 6, 1924/25, 48—60.)
276. Zur neubuddhistischen Literatur. (OAZ. 11, N. F. 1, 1924, 78—81.)
277. Visvabharati, die internationale Universität Rabindranath Tagores in Santiniketan. (Minerva-Zeitschrift I, 1924, 21—24.)
278. Rabindranath Tagore als Schauspieler und Tänzer. (Allgemeine Zeitung, München, Nr. 394 vom 1. Oktober 1924.)
279. Egmont Münzer als Ethiker. (Die Wahrheit 3, Nr. 19 vom 1. Oktober 1924 = Schriften der Deutschen Gesellschaft für sittliche Erziehung in Prag, Nr. 7, Prag 1927.)
279a. Vorwort (zu: Frau und Kind. Gedanken und Aufsätze von Wilhelmine Wiechowski). Prag 1924, S. III—IX.
280. John Allan: Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties. London 1914. (Rez.: WZKM. 31, 1924, 237—240.)
281. Studies in Honor of Maurice Bloomfield. New Haven 1920. (Rez.: OLZ. 27, 1924, 423—427.)
282. The Virāṭaparvan of the Mahābhārata ed. by N. B. Utgikar. Poona 1923. (Rez.: ABhI. 5, 1924, 19—30.)

1925.

283. Some Problems of Indian Literature. Calcutta University Readership Lectures, 1923. Calcutta 1925. 130 S.
284. Preface (to Bhagavadajjukiyam ed. by P. Anujan Achan.) Jayantamangalam 1925, pp. I—IX.
285. Suruṅgā and the Kauṭilīya Arthaśāstra. (IHQ. 1, 1925, 429—432.)
286. A Monumental Work on Central Asian Art. (The Modern Review 37, 1925, 416—420.)
287. Wilhelmine Wiechowski ... Reden gehalten bei der Gedenkfeier am 19. April 1925. (Beilage zum Jahresbericht des „Deutschen Vereines Frauenfortschritt" Prag 1925, 3—14.)
288. E. W. Burlingame: Buddhist Legends. Translated. 3 vols. Cambridge, Mass., 1921.
---------- : Buddhist Parables. Translated. New Haven 1922.
D. Lathrop: The Grateful Elephant. New Haven 1923. (Rez.: WZKM. 32, 1925, 80—83.)
289. Journal of the Bombay Branch of the RAS., N. S., Vol. I, No. 1. 1925. (Rez.: WZKM. 32, 1925, 286—291.)
290. T. Gaṇapati Sâstrî: Bhasa's Plays. Trivandrum 1925. (Rez.: WZKM. 32, 1925, 292.)

291. T. Gaṇapati Śâstrî: Samarâṅgaṇasûtradhâra by King Bhojadeva, edited. Vol. I. Baroda 1924. (Rez.: WZKM. 32, 1925, 293.)
292. A. Hillebrandt: Altindische Politik. Jena 1923. (Rez.: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 1925, 389 f.)
293. A. Wesselski: Märchen des Mittelalters. Berlin 1925. (Rez.: MAGW. 55, 1925, 270 f.)

**1926.**

294. Erinnerungen an Indien. Eine Woche bei den Jaina-Mönchen in Shivpuri (Gwalior). (ZB. 7, 1926, 349—377.)
295. Dharmaśâstra and Arthaśâstra. (Sir Asutosh Memorial Volume, Patna 1926, Part I, 25—48.)
296. Zur Lehre von den Âśramas. (Festgabe H. Jacobi, Bonn 1926, 215—227.)
297. Buddhist Art in Central Asia. (The Modern Review 40, 1926, 403—405.)
298. Âditya, the supposed author of an Arthaśâstra. (IHQ. 2, 1926, 408.)
299. Rabindranath Tagore. (Urania, Prag, 3, 1926, 189 f.)
300. Die Dummheit des Krieges. (Prager Tagblatt Nr. 45 vom 21. Feber 1926.)
301. Tagore und der Fascismus. (Prager Tagblatt Nr. 182 vom 4. August 1926.)
302. Rabindranath Tagore: Zu seiner bevorstehenden Ankunft in Prag. Seine Persönlichkeit. (Das gute Buch, Beil. z. Prager Tagblatt Nr. 227 vom 25. September 1926.)
303. Schule und Militarismus. (Die Wahrheit 5, Nr. 8 vom 15. April 1926.)
304. G. K. Shrigondekar and K. S. Ramaswami Shastri Siromani: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Central Library Baroda, Vol. I. Vedic. Baroda 1925. (Rez.: WZKM. 33, 1926, 315—317.)
305. Benoytosh Bhattacharyya: Sâdhanamâlâ, edited. Vol. I. Baroda 1925. (Rez.: WZKM. 33, 1926, 318.)
306. G. K. Shrigondekar: Mânasollâsa, edited. Vol. I. Baroda 1925. (Rez.: WZKM. 33, 1926, 319 f.)
307. Ch. D. Dalal: Lekhapaddhati, edited. Baroda 1925. (Rez.: WZKM. 33, 1926, 320.)
308. T. Gaṇapati Śâstrî: Samarâṅgaṇasûtradhâra by King Bhojadeva, edited. Vol. II. Baroda 1925. (Rez.: WZKM. 33, 1926, 320 f.)
309. J. J. Meyer: Kauṭilya, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. I. Lieferung. Hannover 1925. (Rez.: DLZ. 47, 1926, 603—605.)
310. F. Edgerton: The Panchatantra Reconstructed. 2 vols. New Haven 1924. (Rez.: ZDMG. 80, N. F. 5, 1926, 202—209.)

**1927.**

311. A History of Indian Literature. Vol. I. Introduction, Veda, National Epics, Purâṇas, and Tantras. Translated from the original German by Mrs. S. Ketkar and revised by the Author. Calcutta 1927. XIX, I, 634 S.
312. Buddha. (RGG. I, 1927, 1311—1317.)
313. Buddhismus. I. Religionsgeschichtlich. (RGG. I, 1927, 1317—1331.)
314. Ceylon. (RGG. I, 1927, 1478.)
315. Die indische Theosophie. (Hochschulwissen 4, 1927, 687—689.)
316. Kampf ohne Gewalttätigkeit — Ahinsa. (Bohemia Nr. 31 vom 6. Feber 1927.)
317. The Bakule-Institute at Prague. (The Modern Review 42, 1927, 266—268.)
318. U. Ghoshal: A History of Hindu Political Theories. London 1923. (Rez.: WZKM. 34, 1927, 158—163.)
319. J. J. Meyer: Kauṭilya, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Lieferung II—VI. Leipzig 1925—26. (Rez.: DLZ. 48, 1927, 2394—2397.)
320. E. Waldschmidt: Bruchstücke des Bhikṣunî-Prâtimokṣa der Sarvâstivâdins. Leipzig 1926. (Rez.: OLZ. 30, 1927, 714—716.)

321. H. Lüders: Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta. Leipzig 1926. (Rez.: OLZ. 30, 1927, 890—893.)
322. Ph. N. Bose: Principles of Indian Silpasastra. Lahore 1926. (Rez.: The Modern Review 41, 1927, 699.)

**1928.**

323. Zwei neue Arthaśāstra-Manuskripte. (ZII. 6, 1928, 14—27.)
324. Jātaka Gāthās and Jātaka Commentary. (IHQ. 4, 1928, 1—14.)
325. Der Buddhismus. (Hochschulwissen 5, 1928, 18—22. Mit 1 Abb.)
326. Die Schule Rabindranath Tagores in Santiniketan. (Das werdende Zeitalter 7, 1928, 258 f.)
327. Gleichnis und Parabel: I. Religionsgeschichtlich. (RGG. II, 1928, 1238.)
328. E. Hultzsch: Māgha's Śiśupālavadha. Leipzig 1926. (Rez.: WZKM. 35, 1928, 163 f.)
329. H. Weller: Indische Dichter. Hrsgb. I—III. Leipzig 1924, 1926. — R. Wagner: Bengalische Erzähler. Berlin o. J. (1926.) (Rez.: Hochschulwissen 5, 1928, 442 f.)
330. C. Vogl: Sri Ramakrischna. Leipzig 1927. (Rez.: Hochschulwissen 5, 1928, 498 bis 500.)

**1929.**

331. Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka. Tübingen 1929. VI, 162 S. (Religionsgeschichtliches Lesebuch hrsgb. von A. Bertholet, 2. erw. Aufl., Nr. 11.)
332. Indologica Pragensia. Hrsgb. von M. W. und Otto Stein. I. Brünn 1929.
333. Archiv Orientální. Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague. Edited by Bedřich Hrozný in Cooperation with ... M. W. I, 1929 —.
334. Ānvīkṣikī und Ātmavidyā. (Ind. Prag. I, 1929, 1—8.)
335. The Critical Edition of the Mahābhārata. (Ind. Prag. I, 1929, 58—68.)
336. New Books reviewed. (Ind. Prag. I, 1929, 69—89.)
337. Ein internationales Institut für Buddhismusforschung. (AOr. I, 1929, 86.)
338. Gotama the Buddha, what do we know of him and his teaching? (AOr. I, 1929, 235—246.)
339. New Specimens of Buddhist Art in Central Asia. (The Modern Review 45, 1929, 297—300.)
340. Karma. (RGG. III, 1929, 635.)
341. Kontemplation. (RGG. III, 1929, 1236 f.)
342. Sarojini Najdu. (Prager Abendzeitung vom 25. Juni 1929.)
343. E. Baer: Das Geheimnis des Wiedererkennens, Pratyabhijñā-Hridaya. Zürich 1926. (Rez.: WZKM. 36, 1929, 171 f.)
344. W. Kirfel: Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Bonn 1927. (Rez.: WZKM. 36, 1929, 340 bis 343.)
345. H. v. Glasenapp: Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. Leipzig 1928. (Rez.: WZKM. 36, 1929, 344 f.)
346. J. W. Hauer: Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie. Stuttgart 1927. (Rez.: DLZ. 50, 1929, 1619 f.)
347. The Visitors' Guide to Calcutta. Calcutta 1927. (Rez.: OLZ. 32, 1929, 121.)
348. G. Mensching: Das Christentum im Kreise der Weltreligionen. Giessen 1928. (Rez.: OLZ. 32, 1929, 255.)
349. E. and Th. Thompson: Three Eastern Plays. London 1927. — E. Thompson: Suttee. London 1928. (Rez.: OLZ. 32, 1929, 384—388.)
350. Ph. N. Bose: The Indian Colony of Siam. Lahore 1927.
-------: Silpa-Sastram. Lahore 1928. (Rez.: The Modern Review 46, 1929, 666 f.)
351. B. C. Lele: Some Atharvanic portions in the Gṛhya-Sūtras. Bonn 1927. (Rez.: ZVR. 44, 1929, 442 f.)
352. Krishnamurti: Königreich Glück. Jena 1928. (Rez.: Hochschulwissen 6, 1929, 332 f.)

1930.

353. Der Mahāyāna-Buddhismus nach Sanskrit- und Prākrittexten. Tübingen 1930. VI, 88 S. (Religionsgeschichtliches Lesebuch hrsgb. von A. Bertholet, 2. erw. Aufl., Nr. 15.)
354. Mahatma Gandhi. (Hochschulwissen 7, 1930, 225—239 = Schriften der Deutschen Gesellschaft für sittliche Erziehung in Prag, Nr. 11, Prag 1930.)
355. Avadāna, Apadāna. (Journal of the Taisho University 6—7, 1930, 7—12.)
356. On two new Arthasastra Manuscripts of the Paliyam MSS. Library, Chennamangalam. (Rama Varma Research Institute Bulletin I, 1930, No. 1, 1—6.)
357. Mitleid. (RGG. IV, 1930, 89 f.)
358. Nirvāṇa. (RGG. IV, 1930, 573.)
359. M. M. Yajnik: The Samyogitâsvayamvaram. Baroda 1928. (Rez.: WZKM. 37, 1930, 284.)
360. A. B. Keith: A History of Sanskrit Literature. Oxford 1928. (Rez.: WZKM. 37, 1930, 285—287.)

1931.

361. Kann uns der Palikanon etwas über den älteren Buddhismus und seine Geschichte lehren? (Studia Indo-Iranica, Leipzig 1931, 63—72.)
362. Ein Hymnus an Savitar. (Ṛgveda II, 38.) (AOr. 3, 1931, 296—302.)
363. Tripiṭaka. (RGG. V, 1931, 1281—1283.)
364. Some Thoughts on Ahimsa. (The Golden Book of Tagore, Calcutta 1931, 324—326.)
365. Rabindranath Tagore. Zu seinem siebzigsten Geburtstag. (Hochschulwissen 8, 1931, 423—430.)
366. Gandhi und die allindische Konferenz. (Bohemia Nr. 4 vom 4. Jänner 1931.)
367. Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger. Leipzig 1931. (Rez.: AOr. 3, 1931, 537—539.)
368. S. C. Sarkar: Some Aspects of the earliest Social History of India. Oxford 1928. (Rez.: DLZ. 52, 1931, 824—826.)
369. J. Horovitz: Indien unter britischer Herrschaft. Leipzig 1928. — C. Vitelleschi: Ethik als Tat. Jena 1930. — L. Kellner: Meine Schüler. Berlin 1930. (Rez.: Hochschulwissen 8, 1931, 160—162.)

1932.

370. Das Märchen innerhalb der Erzählungsliteratur der Völker. (AOr. 4, 1932, 225 bis 249.)
371. Die kritische Ausgabe des Mahābhārata. (Forschungen und Fortschritte 8, 1932, 427 f.)
372. Gandhi und die indische Bewegung. (Bohemia Nr. 91 vom 16. April 1932.)
373. Gandhis Freitod-Absicht. (Bohemia Nr. 218 vom 15. September 1932.)
374. A. S. Ramanatha Ayyar: Stone and Copper-Plate Inscriptions of Travancore with Plates. Trivandrum 1930. (Rez.: AOr. 4, 1932, 286 f.)
375. The Bulletin of the Ramavarma Research Institute. Cochin 1930. (Rez.: AOr. 4, 1932, 287 f.)
376. Travancore Government Archaeological Department: Administrative Report 1105 M. E. / 1929—30 A. D. (Rez.: AOr. 4, 1932, 288.)
377. Ph. N. Bose: Pratimā-Māna-Lakṣaṇam. Ed. and transl. Lahore 1929. (Rez.: AOr. 4, 1932, 288 f.)
378. Nalinaksha Dutt: Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna. London 1930. (Rez.: AOr. 4, 1932, 383—386.)
379. B. C. Law: A Study of the Mahāvastu. Calcutta 1930. (Rez.: AOr. 4, 1932, 386 f.)

380. B. Ch. Sen: Studies in the Buddhist Jātakas. Calcutta 1930. (AOr. 4, 1932, 387 bis 390.)
381. Benoytosh Bhattacharyya: Two Vajrayana Works. Baroda 1929. (Rez.: AOr. 4, 1932, 390 f.)
382. A. B. Dhruva: The Nyāyapraveśa, Part I: Sanskrit Text with Commentaries. Baroda 1930. (Rez.: AOr. 4, 1932, 392 f.)
383. G. Tucci: Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda 1929. (Rez.: AOr. 4, 1932, 393.)
384. Taraknath Das: Indien in der Weltpolitik. München 1932. (Rez.: Bohemia Nr. 302 vom 23. Dezember 1932.)

1933.

385. Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. (IHQ. 9, 1933, 1—10.)
386. Das indische Schattentheater. (OLZ. 36, 1933, 283—287.)
387. A. von Le Coq's Monumental Work on Buddhist Art in Central Asia. (The Modern Review 54, 1933, 64—68.)
388. 40 Jahre Frauenfortschritt. Ein Rückblick. (40. Jahresbericht des Deutschen Vereines „Frauenfortschritt", Prag 1933, 1—10.)
389. Introduction (to: Rabindranath Tagore. His religious, social & political Ideals. By Taraknath Das). Calcutta o. J. [1933], pp. I—VII.
390. Ein Handbuch des Buddhismus? (OLZ. 36, 1933, 665—671.)
391. Joseph Wright. Lebens- und Charakterbild eines Sprachforschers. (Preussische Jahrbücher 234, 1933, 123—136.)

# ORIENTAL INSTITUTE IN PRAHA: RESEARCH DEPARTMENT.

## Members' Meeting

of the Research Department of the Orientální Ústav in Praha, took place on the 7th November 1933, under the chairmanship of Prof. B. Hrozný.

Present Members: Dr. Borecký, Dr. Černý, Dr. Gampert, Prof. Hrozný, Mrs. Dr. Klecanda, Prof. Lesný, Prof. Lexa, Mrs. Dr. Matiegka, Prof. Niederle, Prof. Pertold, Dr. Poucha, Prof. San Nicolò, Prof. Stein, Prof. Tauer, Prof. Winternitz.

Present Guests: Mr. Bartůšek, Mr. Cigner, Mr. Čihař, Mr. and Mrs. Fiala, Mrs. Fořt, Colonel Flipo, Mr. Haltmar, Mr. Hoffmann, Dr. Hrouda, Architect Hubl, Prof. Hujer, Dr. Klíma, Ing. Kosan, Mr. Lukáš, Ing. Netuška, Mr. Preis, Mrs. Vantoch, Mr. und Mrs. Vokoun-David, Mrs. and Miss Vráz.

Prof. Hrozný welcomed the members and numerous guests and Prof. **Pertold** delivered then a lecture "On some Indian grave-stones". He pointed out that there were no proper grave-stones in India, because the dead bodies were burnt and the ash thrown into the water. The columns and tumuli *(stūpaḥ)* which are not infrequently found are no sepulchral monuments in the proper sense of the word. Only *satī*-stones can be considered as sepulchral monuments. In Northern India these stones have usually the form of small massive chapels. In Dekkhan and in the immediately neighbouring districts, flat stones can be found with bas-reliefs on. The characteristical features of such stones are mainly figures of the husband and his wife in the middle, above them there is a hand, pointing to the sky, and symbols of the sun and the moon, and a kind of rosette which is sometimes explained as the lotus, sometimes as the planet Venus. On some of these stones there are inscriptions underneath. The stones of this kind remind strongly of the grave-stones of Bhīls set up in the memory of those who have died of violent death. From this resemblance Prof. Pertold is inclined to believe that the *satī*-stones are not to remind of the *satī's* act as one of merit, but only accentuate their violent death.

Prof. **Hrozný** reported then on his decipherment of further Hittite hieroglyphic inscriptions. His lecture was on the whole a summary of the article published in the present number of Archiv Orientální, pp. 207—266.

The Secretary Prof. **Lexa** gave an account of the last decisions of the Commitee. Concluding the meeting Prof. Hrozný gave a short report on the Archiv Orientální.

# BOOK REVIEWS

**Hamit Zübeyr** und **İshak Refet:** ANADİLDEN DERLEMELER. Ankara 1932, XVI 448 S. 8° mit einer Karte. Preis 2 Ltq.

Die in der Türkei in den letzten Jahren mit immer steigender Energie durchgeführte Sprachreform, die sich das Ziel steckt, fremde Elemente aus der türkischen Sprache nach Möglichkeit auszuscheiden, hat bereits nicht nur in praktischer, sondern auch in rein wissenschaftlicher Hinsicht so manches nützliche Werk zutage gefördert. Die zuletzt in der Gesellschaft zur Erforschung der türkischen Sprache (*Türk Dili Tetkik Cemiyeti*) konzentrierten Bestrebungen schlagen zielbewußt zwei Wege ein. Es gilt erstens, den ganzen, teilweise in Vergessenheit geratenen lexikalischen Reichtum der türkischen Sprache wieder ans Licht zu ziehen, zweitens aus dem dabei gewonnenen Material eine Auslese sämtlicher für den Gebrauch der Gegenwart verwendbaren Wörter vorzunehmen. Längst vergessene, nur in alten literarischen Werken vorhandene, oder aber in den Volksdialekten steckende lexikalische Schätze sollen nunmehr systematisch gesammelt und kodifiziert werden.

Vor allem beginnt die noch vor kurzem so arg vernachlässigte Volkssprache ein mit besonderem Eifer betriebenes Studiengebiet zu bilden, was ja mit der ganzen „völkischen" Einstellung der heutigen türkischen Republik auf das innigste zusammenhängt. Nach einem von dem Unterrichtsministerium entworfenen Plan wurden in allen Ortschaften der Türkei Sammelstellen gebildet, in denen von Lehrern und sonstigen Angehörigen der gebildeten Klasse volkstümliche Ausdrücke und Redensarten aufgezeichnet und der Zentralbehörde mitgeteilt werden. Die auf diese Weise seit einigen Jahren gesammelten lexikalischen Materialien wurden nun zwei um die Erforschung der türkischen Ethnographie und Sprache wohlverdienten Forschern, Hamit Zübeyr und İshak Refet, zur Bearbeitung übertragen. Das eingangs genannte Werk bildet das erste Ergebnis ihrer Redaktionsarbeit.

Kleinere dialektologisch-lexikalische Beiträge aus dem Gebiete des Osmanisch-türkischen wurden bereits früher, sowohl von abendländischen als auch von türkischen Forschern, veröffentlicht. Es genügt, auf die laztürkische Wörterliste von I. Kúnos (*Nyelvtudományi közlemények* XXII v. J. 1891, S. 285—298), sowie auf folgende Wörtersammlungen hinzuweisen: Wörter aus Niğde und der Umgebung von Hüseyin Avni (*Halk bilgisi mecmuası* I, 1928, S. 91—104), aus Çorum von Çorumlu ömer (*Halk bilgisi haberleri* I, 1930, S. 118—120), aus Kastamonu von M. Muzaffer (ebenda II, 1931, S. 149—152). Lexikalisches Material

enthalten ferner fast alle bisher veröffentlichten dialektologischen Beiträge, sowie die in der Türkei publizierten ethnographischen Arbeiten, wie z. B. *Şarkî Anadolu türkü ve oyunları*, Istanbul 1929, von Mahmut Ragıp, *Birinci ilmî seyahate dair rapor*, Istanbul 1930, von Abdülkadir u. a.

Das eingangs genannte Werk übertrifft aber sämtliche bisherigen Beiträge sowohl an Umfang als auch an methodischem Wert. Es kann mit Fug und Recht als der erste gelungene Versuch eines dialektologischen Wörterbuchs des anatolischen Türkisch bezeichnet werden. Es bildet auch eine der wertvollsten Publikationen der letzten Zeit auf dem Gebiete der Turkologie überhaupt.

Das hier zusammengestellte Material ist überaus reichhaltig: es kann auf ungefähr zehntausend Wörter geschätzt werden, und wenn es den ganzen Reichtum der Volkssprache noch bei weitem nicht erschöpft, so bildet es jedenfalls eine genügend breite und feste Grundlage, auf der man weiter wird bauen können.

Die Einrichtung des Wörterbuchs ist einfach und übersichtlich. Die Wörter sind nach der Reihenfolge des jetzt in der Türkei gebrauchten lateinischen Alphabets geordnet. Dasselbe Schriftsystem wurde auch zur Niederschrift der Wörter verwendet. Von einer genauen phonetischen Transskription mußte mit Rücksicht darauf, daß die Materialien meistenteils von sprachwissenschaftlich nicht geschulten Mitarbeitern gesammelt wurden, abgesehen werden. Nur hie und da hat es sich als notwendig erwiesen, dem gewöhnlichen Schriftsystem noch einige wenige neue Zeichen hinzuzufügen. So wurde das velare *ŋ* durch *n.*, das aus dem hinteren *q* entstandene *χ* durch *h.* und das enge *ė* durch *e.* umschrieben.

Wesentlich abweichende Varianten eines und desselben Wortes wurden mit aufgenommen, dagegen kleine phonetische Abweichungen außer acht gelassen. Bei jedem Wort wurde in runden Klammern das Verbreitungsgebiet angegeben. Die betreffenden Angaben sind teils allgemein (Anatolien, Süd-, Nord-, Ost-, West-Anatolien), teils ganz präzis (Name der Ortschaft, wo das Wort aufgezeichnet wurde). Selbstverständlich kann es sich dabei vorläufig noch um keine endgültige wörtergeographische Bestimmung handeln. Wie die Verfasser in ihrem Vorwort hervorheben, können die Ortsangaben nur als allgemein orientierend aufgefaßt werden. Es kann leicht vorkommen, daß ein Wort außer dem angeführten Ort noch in vielen anderen Ortschaften vorkommt.

Auf die Ortsangabe folgt die meistens sehr knapp formulierte Bedeutungsangabe. Bei Wörtern aus dem Bereich der technischen Kultur wären etwas weniger knapp gehaltene Erklärungen oft sehr erwünscht. Aber auch so bringt das Werk eine Reihe von ethnographisch wichtigen Tatsachen.

Am Schluß der Artikel werden wörtliche Zitate aus der alltäglichen

Sprache oder aus der Volksliteratur in Kursivschrift angeführt, die den Gebrauch des betreffenden Wortes veranschaulichen.

Überblickt man das ganze Material, so sieht man, daß es u. a. folgende wesentliche Kategorien enthält:

1° Aus der älteren osmanisch-türkischen Sprache bekannte echttürkische Wörter, die in der jetzigen Gebildetensprache nicht mehr vorkommen, in den Volksdialekten aber noch fortleben;

2° In anderen türkischen Sprachen bekannte, im Osmanisch-türkischen aber bis jetzt noch nicht belegte echttürkische Wörter;

3° Überhaupt zum erstenmal notierte türkische Wörter (neue Wurzeln oder neue Ableitungen bekannter Wurzeln);

4° Weder in der osmanisch-türkischen Literatursprache noch in anderen türkischen Sprachen bekannte Lehnwörter aus nichttürkischen Sprachen.

Daß bei einem derartigen ersten Versuch keine Vollständigkeit zu erreichen ist, versteht sich von selbst. Jeder mit der türkischen Volkssprache Vertraute wird gewiß das gebotene Material aus eigener Erfahrung in mancher Hinsicht vervollständigen können. Da ich bei einer allgemein gehaltenen Buchbesprechung es nicht für angezeigt halte, derartige Ergänzungen anzubringen, will ich mich auf zwei Punkte beschränken.

Erstens kann ich nicht billigen, daß bei der Zusammenstellung der *Derlemeler* die bisher veröffentlichten lexikalischen Materialien unberücksichtigt gelassen wurden. Um nur ein Beispiel zu nennen, hätten die im *Rapor* von Abdülkadir enthaltenen und besprochenen Wörter aus NO-Anatolien das Werk um mehrere Hundert von neuen Wörtern und Bedeutungen bereichern können. Bereits die erste Seite des *Rapor* bringt Wörter, die wir in den *Derlemeler* vermissen: *kölve* 'eine Öffnung im Backofen', *hetircek* 'scheerenförmiges Ding, das auf den Backofen gelegt wird, damit er nicht unbedeckt bleibt', *üç tencere* oder *kuşhane* 'ein Gerät, das beim Backofen gebraucht wird', *gölek* 'ein Küchengefäß', *barkaç* = *bakraç* 'Kasserolle', *ocak kaşı* oder *ocak alnı* 'Oberteil des Backofens', *müsürlük* 'Vorratskammer für Gras', *çiçeklik* = *seccade* 'Gebetteppich', im ganzen zehn neue Wortformen bzw. Bedeutungen.

Zweitens muß es verwundern, daß fast nur das Gebiet Anatoliens berücksichtigt wird. Man spricht prinzipiell nur von einem dialektologischen Wörterbuch des anatolischen Türkisch (*Anadolu Türk lehçe lûgatı*). Die rumelischen Türken verdienen es keineswegs, derart degradiert zu werden. Sie stehen ihren anatolischen Mitbürgern in sprachlicher Hinsicht gar nicht nach. Ihre Dialekte verdienen es, eingehend studiert zu werden. Viele von den in *Derlemeler* angeführten Wörtern sind mir auch aus Rumelien bekannt. So kommen beispielsweise in meinen *Türkischen Volksrätseln aus Nordbulgarien* (Festschrift Jacob) folgende Wörter vor, die in *Derlemeler* nur als anatolisch verzeichnet sind:

*somun* (Rätsel Nr. 16) 'e. Art Brot', in *Derlemeler* in S-Anatolien und in Rize belegt;
*ćeḱeles* (Nr. 18) 'Eichhörnchen', *Derl.: çekelevüz* (Bolu), *çeköloz* (Safranbolu), *çekeliz* (Umgebung von Angora);
*čipyẓik* (Nr. 22) 'kleine Zweige', in *Derl.* in dieser Bedeutung in Malatya und Kırşehir belegt;
*susak* (Nr. 24) 'Schöpflöffel', in *Derl.* in Konya, Muğla, Teke und in S-Anatolien verzeichnet;
*mertek* (Nr. 27) 'Dachbalken', in *Derl.* in Denizli, Burdur, Sivas, Niğde, Malatya und in S-Anatolien verzeichnet;
*čom* (Nr. 39) 'Baumstrunk mit angehäufter Erde', in *Derl.* 'Haufen' aus Teke;
*annyk* (Nr. 51) 'Grenzstein, Grenzzeichen', in *Derl. aŋ* 'Grenze', ohne Ortsangabe;
*saraẓly* (Nr. 55) 'e. Art Kuchen', in *Derl.* aus Isparta, in derselben Bedeutung.

Man sieht, wie es übrigens bereits das gagausische Glossar von Mošk o v gezeigt hat, daß in den Balkanländern für die türkische Lexikographie noch manches zu holen ist.

Abgesehen von diesen zwei Unzulänglichkeiten verdient das Werk von Hamit Zübeyr und İshak Refet volle Anerkennung. Die Verfasser betrachten es als einen vorläufigen Versuch und lassen uns somit hoffen, daß eine noch größere Sammlung vorbereitet wird. Die Turkologen werden sie mit Ungeduld und Spannung erwarten. *T. Kowalski.*

**Ali Riza:** CENUPTA TÜRKMEN OYMAKLARI. 1. kısım. Istanbul, Bürhaneddin matbaası 1931—1932. 95 S. 8° mit 28 Abbildungen auf 10 Tafeln. Preis 75 Pi.

Die Ethnographie der türkischen Nomaden von Kleinasien bildete noch bis unlängst eines der am wenigsten erforschten Gebiete der türkischen Volkskunde. Die betreffende Literatur bestand aus einigen wenigen Aufsätzen, unter denen die Arbeit von T s a k y r o g l u über die Jürüken aus der Gegend von Smyrna und Aidin (*Das Ausland* 1891, Nr. 18 u. 19), sowie die von P. T r a e g e r über die Jürüken und Konjaren in Makedonien (*Zeitschrift für Ethnologie* 1905, S. 198—206)[1]) an erster Stelle zu nennen sind. Sonst gab es nur noch in verschiedenen Reisewerken zerstreute Nachrichten von sehr ungleichem Wert.

Eine wesentliche Besserung der Sachlage brachten erst einige türkische Veröffentlichungen aus der Zeit nach dem Weltkriege, so vor allem die große offizielle Publikation der Generaldirektion für die Angelegenheiten der Nomaden und der Flüchtlinge (*ʿašā'ir ve mühāǧirīn müdīrijet-*

[1]) Man vergleiche jetzt auch: E. M. H o p p e, *The Yuruks*, JRAS 1933, 25—28.

*i-'umūmījesi*) unter dem Titel تورکمن عشیرتلری „Turkmenenstämme" (Istanbul 1334, 533 S. kleines 8°). Nicht lange darauf brachte die äußerst wichtige Publikation von Ahmed Refik: *Anadoluda Türk Aşiretleri* (Istanbul 1930) eine Sammlung von archivalischen Materialien über die Nomaden aus der Zeit 966—1200 H. (= 1559—1786 D.), die eine reiche Fundgrube von allerlei Nachrichten bilden.

An diese wichtigen Werke reiht sich nun die eingangs genannte Arbeit von Ali Riza über die turkmenischen Stämme im Süden von Kleinasien, von der bis jetzt nur der erste Teil erschienen ist. Sie bietet auf wenigen Seiten eine derartige Fülle von leider etwas chaotisch angehäuftem Material, daß eine übersichtliche Inhaltsangabe erwünscht sein dürfte.

Das hier in Betracht kommende Gebiet erstreckt sich im Südosten von Kleinasien von dem Fluß Göksu bis zum Eufrat und bis zu den Bergketten des nördlichen Taurus. Die dort wohnenden Turkmenen sollen, den Angaben des Verfassers gemäß, etwa 30% der Gesamtbevölkerung bilden. Er hat dieses ganze Gebiet im Laufe von zehn Jahren als Staatsbeamter gründlich kennen gelernt und berichtet nur, was ihm aus eigener Erfahrung bekannt ist. Die Turkmenen haben dieses Gebiet vor etwa 200—250 Jahren besetzt und sich dort unter dem Druck der Regierung angesiedelt. Trotzdem sie aber nunmehr vorwiegend seßhaft geworden sind, haben sie ihre Stammesorganisation, ihre Sitten und Gewohnheiten treu bewahrt. Ein Teil dieser Turkmenen lebt heutzutage außerhalb der Grenzen der Türkei, und zwar in Syrien, in den Gebieten von Antakya, Amuk, Rakka, Colap, Mumbuç (Manbiğ).

Sie zerfallen in sechs Stämme (*oymak*) mit 48 Familien (*oba*).[1]) Die *oymak*'s sind: I. Beydili, II. Bayındır, III. Barak, IV. Elbeyli, V. Berelli, VI. Stämme gemischter Herkunft (*perakende oymaklar*).

Die Einteilung in die *Oba*'s ist, wie folgt:

I. Beydili: 1 Ferhan-dinli, 2 Tirkenli, 3 Şarkevi, 4 Karaşıhlı, 5 Ulaçlı, 6 Kazlı oder Şahmanlı, 7 Bekmişli, 8 Güneç, 9 Kadirli, 10 Hacı Mahlı, 11 Haydarlı, 12 Çelebi;
II. Bayındır: 1 Halıtlı, 2 Ballı, 3 Bekteşli, 4 Baharlı, 5 Saitli
III. Barak: 1 Torunlu, 2 Kürdili, 3 Eseli, 4 Tiryakili, 5 Göğe bakan, 6 Ali Idrisli, 7 Hacı Kasımlı, 8 Mercanlı, 9 Çokşuruklu, 10 Marzibali, 11 Çaprazlı, 12 Karakozaklı;
IV. Elbeyli: 1 Gâvurelli, 2 Perenli oder Çördüklü, 3 Tırıklı, 4 Taflı, 5 Şahveli, 6 Ferizli, 7 Karataşlı;
V. Berelli: 1 Zeynelli, 2 Emirli, 3 Kara Hasanlı, 4 Harmandalı, 5 Mahmutlu;
VI. Gemischter Herkunft: 1 Çepni, 2 Dımışkılı, 3 Sarıcalı, 4 Homatlı, 5 Kara Koyunlu, 6 Ağça Bekirli, 7 Savcılı.

[1]) Der Verfasser spricht versehentlich von 49 *oba*'s, zählt aber nur 48 auf.

Dem Verfasser ist es in den meisten Fällen gelungen, den Namen des Anführers (*reis*) des *oba*, sowie dessen Wohnort festzustellen. Viele von den aufgezählten *oba*'s hausen auf dem gegenwärtig zu Syrien gehörenden Gebiet.

Das im weiteren Verlauf der Arbeit mitgeteilte ethnographische Material betrifft hauptsächlich den Stamm Elbeyli, auch Karaçizmeli genannt, und bildet das Ergebnis mehrerer Ausflüge in die Dörfer Yazlı Becer, Üç kubbeli und Alimantar, in der Gegend von Kilis. Es erscheint ungeordnet und in ziemlich rohem Zustande.

Aus dem Gebiete der technischen Kultur erfahren wir einiges über die Beschaffenheit der Häuser[1]) (Pläne auf S. 10 u. 19). Das Haus besteht meistens aus drei Räumen: Wohnraum, Vorratsraum (*kiler* auch *kiral*) genannt, Kochraum (*ocak, mutpak*). Das gewöhnliche Haus ist viereckig, hat eine Tür und keine Fenster. Viel komplizierter sind die Gebäude mit dem Fremdenzimmer (*müsafir odası*), das immer an Stallungen angebaut ist. Die Haupteinrichtung des Wohnraumes bildet eine sich längs einer oder zweier Wände ziehende Erhöhung (*yük*), auf der Schlafmatratzen, Säcke u. dgl. aufbewahrt werden. Der untere Teil der Erhöhung ist in Abteile, sogenannte *gözenek* eingeteilt.

Die wichtigsten Hausgeräte sind allerlei Säcke (ihre Arten werden auf S. 20 aufgezählt), Kilim's, Filzdecken, aus Stroh und farbigen Lumpen verfertigte Verzierungen („gegen den bösen Blick", *nazarlık*, Abb. 1 auf Tafel N° I), *Mangal*, Kaffeezubehör, Polster und Matratzen. Küchen- und Tischgeräte werden auf S. 12 mit ihren Namen aufgezählt. Ferner finden wir einige Angaben über Kleider- (S. 11/12) und Korbarten (S. 12).

Interessant sind die Angaben über die Eigentumszeichen[2]) (*damga*) der Elbeyli. Sie werden nicht dem Vieh eingebrannt, sondern an den Ohren ausgeschnitten und heißen *en*. Der Verfasser gibt uns Abbildungen der den sieben *oba* der Elbeyli eigentümlichen *enler* (S. 17). Die meisten *enler* sind unsymmetrisch, d. h. das rechte Ohr wird anders ausgeschnitten als das linke.

[1]) Zu dem türkischen Bauernhaus sind zu vergleichen: *Türk halk bilgisine ait maddeler* IV. *Birinci ilmî seyahate dair Rapor* (unten als *Rapor* zitiert) von Abdülkadir (Istanbul 1930) S. 1—3 (Hauswesen in NO-Anatolien); Müşfika Abdülkadir *Maraşta ev teşkilâtı, Halkbilgisi haberleri* (unten als HBH zitiert) II 6—8 (Hauswesen in Maraš).

[2]) Über die Eigentumszeichen bei den Turkvölkern besteht eine reiche Literatur, vornehmlich in russischer Sprache. Sie ist bei V. I. Filonenko, Тамги татарских кладбищ г. Евпатории (Издание Крымского Педагогического Института) Simpheropol 1928, S. 21—22 (42 Titel) zusammengestellt. Man vergleiche ferner: Castagné, Les tamgas des Kirkiz, Paris 1921; Riza Nour, Tamga ou Tag marque au fer chaud sur les chevaux à Sinope, JA, Janvier-Mars 1928 und Abdülkadir, *Rapor* S. 20 (Brandmarken an Pferden in NO-Anatolien, mit Abbildungen). Beachtenswert sind die Abbildungen der Eigentumszeichen der oguzischen Türken aus dem XI. Jhdt. bei Maḥmūd al-Kāšġarī, *Dīwān luġāt at-Turk* I 56—57.

Viel Raum widmet der Verfasser der Besprechung der Familiengebräuche. Von den mit der Geburt des Kindes zusammenhängenden Gebräuchen[1]) (S. 21, 45—46, 89) ist hervorzuheben: männliche Kinder werden bevorzugt; die Wöchnerin wird 40 Tage lang auf das strengste überwacht, sie darf nie allein gelassen werden; nach Ablauf dieser Zeit werden die Mutter und das Kind gründlich gewaschen; das Kind wird, wenn es männlichen Geschlechts ist, in eine Windhunddecke, wenn es ein Mädchen ist, in eine Eselsdecke eingewickelt; der Name wird am nächsten Tage nach der Geburt oder aber im Laufe der ersten Woche gegeben.

Hochzeitsgebräuche[2]) (S. 15, 21—23, 55—56, 89) bieten viele interessante Einzelheiten. Die Hochzeitstrommel wird von den Angehörigen des Hauses, in dem die Hochzeit gefeiert wird, begleitet, die dabei auf einem Fuß hüpfen. Am Schluß der Hochzeitsfeierlichkeiten werden die Kleider der Braut und ihre Ausstattung (*cihaz*) zur Schau gestellt. Die Braut begibt sich in das Haus des Bräutigams auf dem besten Pferde des Dorfes. Kaum ist sie abgestiegen, so springt ein Jüngling auf das Pferd und galoppiert, von allen Knaben des Dorfes mit Steinwürfen verfolgt, nach dem Haus der Braut, wo er ein Geschenk bekommt. Die Braut bekommt Leckerbissen (*şirincelik*) als Geschenk, die ihr von jungen Burschen auf Platten gebracht werden. Während der Hochzeitsnacht muß der Bräutigam die Braut tüchtig durchprügeln, damit an ihrem Gesicht und Körper blaue Beulen entstehen. Als nun in der Früh die Frauen der Sippe (*oba*) die Spuren dieser Mißhandlung an dem Gesicht der Braut erblicken, beginnen sie den Bräutigam zu prügeln. Er darf sich nicht wehren, nur wird er von anderen Burschen verteidigt. Zuletzt greift die Braut ein und befreit ihren Mann aus den Händen der wütenden Frauen. Beachtenswert ist eine *kız değiştirme* „Mädchentausch" genannte Sitte. Wenn nämlich

---

1) Zu den mit der Geburt, der Wöchnerin und der Erziehung des Kindes zusammenhängenden Gebräuchen in Anatolien sind zu vergleichen: Abdülkadir, *Rapor* S. 43—47 (*doğum âdetleri ve çocuk terbiyesi*); Emine Talât Mümtaz, *Kastamonuda çocuklara ve çocukluğa mütaallik âdetler ve itikatlar*, HBH I 51—52; Şerif Necati, *Loğusa kadınlarda albastı hastalığı*, ebenda 71—72; Müşfika Abdülkadir, *Maraş'ta halk âdetleri*, ebenda 123—126; Abdülkadir, *Sivas'ta doğum âdetleri*, ebenda 158—161; Ali Vahit, *Bolu'da çocuk bakımı* HBH II 82—85. Man vergleiche auch Mészáros Gyula, Oszmán török babonak, KSz VII 315—347.

2) Zu den Hochzeitsgebräuchen: Mustafa Cavit, *Muğlada kız düğünleri, Halk bilgisi mecmuası* (= HBM) I 80—84; Şerif Necati, *Yircede düğün âdetleri* (die Ortschaft *Yirce* liegt bei Soma) HBH I 127—129; Hikmet Turhan, *Isparta'da düğün âdetleri* HBH II 14—19; Ahmet Baha, *Safranbolu'da Yürük düğünleri, Türk Halk Bilgisine ait maddeler* VI, Istanbul 1932; Abdülkadir, *Rapor* 48—52 *(Evlenme ve aile)*; M. Räsänen, *Türkische Sprachproben aus Mittel-Anatolien I* (= *Studia Orientalia* ed. Societas Orientalis Fennica V, 2) Helsinki 1933, S. 39 ff, 150.

zwei Männer ihre Schwestern gegenseitig heiraten und es geschieht, daß die Frau eines von ihnen stirbt, so begibt sich der Witwer zu seinem Schwager und fordert dessen Frau, d. i. seine Schwester, zurück. Nur wenn der Schwager sich verpflichtet, die Unkosten der abermaligen Heirat des Witwers zu bestreiten, kann er seine Frau behalten.

Sterbegebräuche[1]) (S. 23, 43). Das Grab wird *kör* (≤ pers. گور) oder *sin* genannt. Am dritten Tage nach dem Tode wird für die Seele des Verstorbenen *Halva* bereitet und unter die Dorfbewohner verteilt, am siebenten Tage dagegen wird zu demselben Zwecke Salz gestreut. Nach Verlauf eines Jahres wird am Grabe ein Tier als Opfer geschlachtet und ein Teil des Fleisches wird dem Verstorbenen zurückgelassen. Es besteht auch die Sitte, am Grabe Feuer anzuzünden. Die Töchter nehmen an der Erbschaft nicht teil; die Söhne bekommen gleiche Anteile, nur der Sohn, der das väterliche Haus samt der Fremdenstube erbt, erhält noch einen Zuschuß, den er für die Bewirtung der einkehrenden Gäste verwendet.

Eingehend werden Kinderspiele[2]) geschildert (S. 51—55). Ich glaube, daß ich den des Türkischen unkundigen Ethnologen einen Dienst erweise, wenn ich den betreffenden Abschnitt kurz rekapituliere.

1° *Ebe, beni kurda verme!* [*'Ebe,*[3]) gib mich nicht dem Wolf!']. Die Kinder bilden zwei Gruppen mit je einer *ebe* an der Spitze. Ein Kind ist „Wolf" und bemüht sich, das letzte Kind jeder Gruppe zu fangen. Die *ebe* verteidigt das Kind. Gelingt es der *ebe* den Wolf mit der Hand zu berühren, dann stirbt der Wolf und wird durch ein anderes Kind ersetzt.

2° *Katır kazığı* ('Mauleselpflock'). Auf einem Platz wird ein Kreis gezeichnet. Im Mittelpunkt wird ein Pflock befestigt, an den ein Seil von der Länge eines Radius angebunden wird. Ein *başcıl* (= *ebe*) genanntes Kind hält das Ende des Seils in der Hand und läuft im Kreis herum. In der anderen Hand hält es einen Plumpsack (*tura*). Die Kinder bemühen sich, dem *başcıl* einen Schlag zu versetzen. Wenn es dem *başcıl* gelingt, ein Kind mit dem Plumpsack zu erreichen, wird es ausgeschaltet und muß beim Pflock stehen.

---

[1]) Vgl. Abdülkadir, *Rapor* 53—54 *(Ölü ve defin);* M. Räsänen, a. a. O. S. 31 ff.

[2]) Zu den Kinderspielen bei den Türken sind zu vergleichen: Abdülkadir, *Rapor* 35—37 (*aşık oyunları* 'Würfelspiele'); Hüseyin Avni, *Niğde ve muhitinde toplanmış kelimeler* HBM I 94—95 (Terminologie des Würfelspiels); V. A. Gordlevskij, Образцы османскаго народнаго творчества I, Moskau 1916 (= Труды по востоковѣдѣнію издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточных Языковъ XXXIV), S. 161—171; Derselbe, Игры анатолийских Турок (Издание О-ва Обследования и Изучения Азербайджана) Baku, 1927 (mit Literaturangaben); V. I. Filonenko, Дѣтскія игры Крымских татар (Извѣстія Таврической Ученой Архивной Коммиссіи № 56) Simpheropol; Müşfika Abdülkadir, *Maraş'ta çocuk oyunları* HBH I 173—175; Talât Mümtaz, *Kastamonu çocuk oyunlarında sayılan sayılar* HBH II 157—159.

[3]) Eigentlich 'Hebamme', hier 'Vorspieler' vgl. *Anadilden derlemeler* s. v.

3° *Arası kestim* wird von Kindern oder auch von Älteren gespielt. In der Mitte eines Platzes wird ein Mantel (*aba*) hingelegt. Die Spieler bilden zwei Gruppen: die Räuber und die Verteidiger. Die Räuber bemühen sich, in den Kreis der Verteidiger einzudringen und den Mantel zu rauben. Wird ein Räuber von einem Verteidiger geschlagen, fällt er ab. Wenn es dagegen dem Räuber gelingt, in den Kreis ungeschlagen einzudringen, wird der Verteidiger, der seine Pflicht nicht getan hat, ausgeschaltet.

4° *Karacör oyunu* ist eine sonderbare Art von Puppenspiel. Der Spieler legt sich auf den Rücken und bedeckt sein Gesicht mit einem Schleier. An seine Hände wird je eine Puppe (*kukla*) gebunden, von denen die eine einen Jüngling, die andere ein Mädchen darstellt. An einem Knie hat der Spieler eine große Puppe *çömçe gelin*[1]) befestigt. Durch geschickte Handbewegungen läßt der Spieler die Puppen allerlei Gesten ausführen, die eine Liebesszene darstellen. In dem Momente, wenn die kleineren Puppen sich umarmen wollen, greift die an dem Knie des Spielers befestigte große Puppe ein und stört das Liebespaar. Auf diese Weise wird das Spiel fortgesetzt. Der Verfasser sagt nicht ausdrücklich, ob es sich dabei um eine reine Pantomime handelt, oder aber ob auch ein entsprechender Text hergesagt wird.

5° *Deynek oyunu* ('Knüppelspiel'). Die Spielenden bilden eine Doppelreihe. Sie sind mit kurzen Stöcken bewaffnet. Der Vorspieler (*başcıl*) bekommt einen längeren Stock, mit dem er die anderen angreift. Die Spieler verteidigen sich mit ihren kurzen Stöcken. Wer nachgibt, wird für besiegt erklärt und tritt zurück.

6° *Zincirkırma oyunu* ('Kettenreißen-Spiel') wird von zwei Gruppen gespielt, die „Ketten" bilden, indem jeder Spieler seinen Vorgänger am Kragen packt. Jede Kette bemüht sich, aus der gegnerischen Kette Glieder abzureißen.

7° *Arap oyunu* ('Araberspiel') ist eigentlich ein Schauspiel, das während der Hochzeiten leidenschaftlich gespielt wird. Zwei Gruppen von jungen Leuten stellen Türken und Araber dar. Die Araber tanzen um ein Feuer, die Türken verscheuchen sie und nehmen ihren Platz ein. Nun greifen aber die Araber die Türken an. Beim Kampf, der sich dabei entwickelt, schießt einer der Türken in die Luft. Die Araber verlieren den Mut und beginnen sich zu prügeln, indem sie sich gegenseitig ins Gesicht spucken und Trauerlieder anstimmen. In diesem Moment werden sie von den Türken überfallen, die sie binden und Lösegeld verlangen.

Äußerst interessant sind die Angaben über den turkmenischen Volkskalender, die ich aber in einem anderen Zusammenhang besprechen will. Als Periode, deren Wetter für das ganze nächste Jahr aus-

[1]) *Çömçe gelin* 'Schöpflöffel-Braut' ist eine Puppe, die beim Regenzauber eine wichtige Rolle spielt, vgl. *Anadilden derlemeler* s. v.; Abdülkadir, *Rapor* 12—14; Derselbe, *Yağmur duası, çömçe gelin* HBH II 36—37 (mit zwei Abbildungen).

schlaggebend ist, wird die zwölftägige *Buhur günleri*-Periode (auch *koç kuvurma* genannt) betrachtet, die nach S. 37 vom 12./IX.—23./IX., nach S. 40 aber vom 31./VII.—11./VIII. dauert. Jedem einzelnen Tag dieser Periode entspricht ein Monat des nächstfolgenden Jahres. Ist beispielsweise der erste Tag regnerisch, dann wird der erste Monat des nächsten Jahres ebenfalls regnerisch sein. Auch aus dem Verhalten verschiedener Tierarten (Regenwürmer, Hühner, Esel, Schafe) werden Schlüsse auf das Wetter gezogen.

Ferner erfahren wir Näheres über die Wochentage und den damit zusammenhängenden Aberglauben. Beachtenswert ist der Name für Samstag *sebep* d. i. *sebet, šabbāth.*[1]) Dienstag und Mittwoch[2]) gelten für Unglückstage, auch der ganze Monat *safer* ist eine Unglücksperiode; geht im *safer* etwas verloren, dann wird man sieben Jahre hindurch Verlust erfahren.

Auch die Volksmedizin[3]) der Turkmenen ist berücksichtigt. Es werden verschiedene Krankheiten samt ihrer Therapie aufgezählt (S. 47 ff.). Beachtenswert ist die Impfung von gesunden Kindern mit dem Eiter von Pockenkranken. Als sehr häufig angewandtes Heilmittel erscheint der menschliche Urin. Gegen Zecken der Schafe können gewisse, *keneci* (bzw. *geneci*) genannte Menschen helfen. Der künftige *keneci* muß als neugeborenes Kind eine zwischen zwei Fingern zerdrückte Zecke in den Mund bekommen, außerdem muß seine Mutter ein Gelübde ablegen, ihr Leben hindurch einen bestimmten Teil des tierischen Körpers (z. B. den Kopf, die Leber u. dgl.) nicht zu verzehren. Wird ein Mensch von einem wutkranken Hund gebissen, sei es in Wirklichkeit, sei es nur im Traum, so läßt man ihn am vierzigsten Tag die ganze Nacht nicht schlafen.[4]) Schläft er ein, so muß er der Krankheit erliegen. Um den Kranken wach zu erhalten, wird eine die ganze Nacht hindurch dauernde Unterhaltung veranstaltet, die *kuduz düğünü* heißt.

Traumdeutung und Omina werden ziemlich ausführlich be-

[1]) Vgl. B. Munkácsi, KCs A II 45 ff.

[2]) Vgl. B. Munkácsi, KCs A II 55 ff.

[3]) Zu der Volksmedizin osmanischer Türken sind zu vergleichen: M. Şakir, *Sinop'ta halk hekimliği*, HBH I 17—19; Müşfika Abdülkadir, *Maraş'ta halk âdetleri, çocuk hastalıkları ve tedavi suretleri*, HBH I 144—150; Hikmet Turhan, *Ispartada halk hekimliği* HBH II 134—136; Abdülkadir, *Rapor* 18 ff. (Tierkrankheiten).

[4]) Der Schlaf gilt in der türkischen Volksmedizin auch sonst für gefährlich. Bei Bálint *Kazáni-tatár nyelvtanulmányok* I 64 erzählt ein Kasantatare von einer Choleraepidemie: *miña mulla tönnä ber-dä joklarγa kušmadï, min bik ozak joklamïj jattïm* 'da ließ der Molla niemanden in der Nacht schlafen, ich schlief lange nicht'. Ähnliches bei Krause, Die Türkei (Aus Natur und Geisteswelt) 10: „Es gilt ... in diesen Ländern die Ansicht, daß die Fieberdünste keinen Einfluß auf den Menschen zu gewinnen vermögen, solange er wach bleibt, daß aber das Fiebergift in ihn eindringt und er seine Widerstandsfähigkeit gegen das Fieber verliert, sobald er sich dem Schlaf überläßt".

handelt, besonders diejenigen Vorzeichen, die auf den Charakter der zu gebärenden Kinder hinweisen. Man glaubt, daß das Kind dem Oheim mütterlicherseits gleicht, was im Sprichwort zum Ausdruck kommt: *kadın gerek beğ doğura, beğin dayısı yigit ola* 'damit die Frau einen *beğ* gebäre, muß der Oheim dieses (künftigen) *beğ* ein Recke sein'.

Die Stammesorganisation der Elbeyli erscheint mit gewissen religiös-mystischen Strömungen auf das engste verbunden. Sie konzentrieren sich im Kultus von zwei Heiligen *Boz geyikli* und *Yel baba*. *Boz geyikli* gilt für einen Nachkommen des turkestanischen Mystikers Ahmed Yesevi. Der eigentliche Name des Heiligen war *Deli Ahmed*, er stammte aus Tokad und soll Schüler des Hacı Bektaş gewesen sein. Sein Grab (*türbe*) befindet sich bei der Stadt Minç, eine Stunde von Kurudere entfernt. Zu Ehren des *Boz geyikli* werden in der *Ülger*-Periode[1]) Jahrmärkte abgehalten.

Ferner wird noch ein gewisser *Yel baba* verehrt, dem an jedem Dienstag in der *Kuyruk*-Periode[2]) Märkte gewidmet werden. *Yel baba* soll um 1100 H. aus Sivas gekommen sein, er wohnte in einer Steinhöhle auf dem ihm jetzt geweihten Hügel und wurde zum Heiligen der Turkmenen. Der Wallfahrtsort liegt gegenwärtig auf syrischem Gebiet. Der Kultus des *Yel baba* besteht hauptsächlich im Werfen, Berühren, Bestreichen von Steinen u. dgl., worin der Verfasser Reste eines Steinkultus erblickt.

Einen großen Teil der Arbeit bilden folkloristische Materialien, vor allem Erzählungen, Lieder und Sprichwörter. Die Lieder enthalten mitunter dunkle historische Erinnerungen an einstige im Osten liegende Wohnsitze der Turkmenen und an erbitterte Kämpfe mit arabischen Beduinenstämmen. Ein richtiges Verständnis dieser Lieder stößt auf große Schwierigkeiten wegen des unvollkommenen Überlieferungszustandes, des rätselhaften, dichterischen Stils und der zahlreichen dialektischen Ausdrücke. Unter den Liedern stammen einige von berühmten Volkssängern wie *Dadal oğlu, Deli Boran, Karaca oğlan, Gündeşli oğlu* u. a. Unter anderem möchte ich auf ein Trauerlied (*ağıt*) auf einen jungen Elbeyli, der im Kampfe mit einem aus Basra angekommenen Beduinenstamm fiel (S. 29), auf ein Gedicht über die Vögel (*kuş destanı*) mit reicher Terminologie (S. 80) und auf einige Wiegenlieder (*ninni*)[3]) aufmerksam machen.

Die aufgezeichneten Erzählungen sind leider literarisch umgearbeitet: trotzdem enthalten sie noch hie und da dialektische Formen. Zu den häufigeren Erscheinungen gehören: 1° Vorherrschen der Endung *-k* in der 1. Pers. plur. *edilmişik* (*edilmişiz* 35, 2/3), *biz türkük* (*b. türküz* 36, 8;

[1]) Die letzten sechs Tage des Monats Juni.

[2]) Die *Kuyruk*periode erstreckt sich über 24 Tage in der zweiten Hälfte August und der ersten Hälfte September.

[3]) Eine Sammlung von türkischen Wiegenliedern hat I. Kúnos herausgegeben: *Les berceuses turques (ninni)*, Stamboul 1925 (türkisch).

53, 9) 'wir sind Türken', *ne yapak* (*ne yapalım* 53, 11), *yörüyek* (*yürüyelim* 53, 14) usw.; 2° gerundialer Gebrauch des Partizips auf *-an, -en : gelüp konanda* 'nachdem er gekommen war und sich niedergelassen hatte' (59, 16), *yaz gelende* 'nachdem der Sommer angekommen war' (76, 3); 3° Gebrauch der Wunschform auf *-asi, -esi: el göçüp kendi burda kalası* 'die anderen mögen auswandern, nur sie möge bleiben' (77, 23 in einem Lied); 4° Schwund des *-r* in der 3. Pers. sg. des Praesens: *kokuyo* (76, 15) u. a.

Eine Liste von 47 technischen Benennungen für allerlei Terraingestaltungen (Täler, Hügel, Pässe u. dgl.) beschließt diese reiche Materialiensammlung. Eine wertvolle Zugabe bilden die auf X Tafeln befindlichen 28 Abbildungen ethnographischen Inhalts, die zwar technisch unvollkommen, immerhin aber erkennbar sind. *T. Kowalski.*

**Ismāʿīl ibn al-Ḳāsim al-Ḳālī:** A FACSIMILE OF THE MANUSCRIPT OF AL-KITĀB AL-BĀRIʿ FI 'L-LUGHAH. Edited with an Introduction by A. S. Fulton, M. A. London, British Museum, 1933, 4°. 16 + 148 pp.

Das Buch bringt eine phototypische Reproduktion der Handschrift British Museum Or. 9811, welche einige Fragmente des nach dem schon früher von al-Ḫalīl benutzten phonetischen Prinzip geordneten Riesenwörterbuches al-Kitāb al-Bāriʿ fi-l-luġa von dem spanischen Philologen al-Ḳālī enthält. Die Reproduktion der im magribinischen Duktus geschriebenen, wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert d. H. stammenden Handschrift ist sorgfältig ausgeführt und gut lesbar. Leider ist die Handschrift stellenweise an den Rändern durch Feuchtigkeit beschädigt, was manchmal einen bedauernswerten Textverlust verursacht. In diesen Fällen hätte es vielleicht der Herausgeber versuchen können, in der Einleitung die betreffenden Stellen, soweit es möglich wäre, zu ergänzen, da man aus der Handschrift selbst sicher weit mehr herauslesen kann, als aus der Reproduktion. In der Einleitung befindet sich eine ausführliche Biographie al-Ḳālī's, ein Verzeichnis seiner Werke und Bemerkungen über die Anordnung des Wörterbuches. Sehr nützlich ist der Index der in den Fragmenten behandelten Stämme und das Inhaltsverzeichnis des Pariser Fragmentes des Kitāb al-Bāriʿ. *F. Tauer.*

**Asaf A. A. Fyzee:** AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF MAHOMEDAN LAW. Calcutta, 1931. 8°. 44 pp. Re. 1, 4.

Dieser Abdruck eines im Government Law College in Bombay gehaltenen Vortrages, welcher schon in der Zeitschrift Muslim University Journal, July 1931, erschienen ist, soll eine elementare Einführung in das islamische Recht sein, man findet aber darin nicht dasjenige, was der Titel verspricht. Das islamische Recht wird hier fast nur vom Standpunkte der historischen Entwicklung behandelt, wobei der Verfasser nicht immer im Stande ist, wie es bei einer derartigen knappen Darstellung

erforderlich wäre, das Wesentliche von dem Nebensächlichen zu unterscheiden. *F. Tauer.*

**R. Vasmer:** CHRONOLOGIE DER ARABISCHEN STATTHALTER VON ARMENIEN UNTER DEN ABBASIDEN, VON AS-SAFFACH BIS ZUR KRÖNUNG ASCHOTS I., 750—887. (= Studien zur armenischen Geschichte. V.). Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1931, kl. 8°, X + 118 SS. RM 3·—.

Im vorliegenden Büchlein sind drei schon früher in den Записки Коллегии Востоковедов und in der Mechitharisten-Zeitschrift Handes Amsorya erschienene Aufsätze des bekannten Leningrader Numismatikers zu einem Ganzen vereinigt. Im ersten Teile versucht der Verfasser auf Grund der Münzen und der Berichte der Historiker ein möglichst vollkommenes Verzeichnis der arabischen Statthalter in Armenien unter den fünf ersten Abbasiden (750—809) aufzustellen; der zweite Teil ist den Statthaltern unter al-Amīn und al-Ma'mūn (809—833); der dritte denjenigen, die in den Jahren 833—887 Armenien verwalteten, gewidmet. Wie alle übrigen zahlreichen Arbeiten Vasmers, zeichnen sich auch die hier mit Nachträgen und Berichtigungen abgedruckten Aufsätze durch besondere Genauigkeit aus und bilden in dieser neuen, mit einem Index versehenen Gestalt eine willkommene und leicht zugängliche Monographie zur Geschichte des Chalifenreiches im 8. und 9. Jahrhundert, in der wohl auch diejenigen, die sich im allgemeinen mit der Geschichte des arabischen Reiches oder dessen anderen Provinzen in den genannten Jahrhunderten befassen, manches Neue finden werden. *F. Tauer.*

**Bibliotheca Islamica.** Im Auftrage der Deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Hellmut Ritter. İstanbul. Devlet Matbaası. In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

Band 3: Orthographie und Punktierung des Koran. Zwei Schriften von **Abū ʿAmr ʿUṯmān ibn Saʿīd ad-Dānī** herausgegeben von Otto Pretzl. 1932, 8°, 32 + ٢٢٩ SS.

Band 5e: Die Chronik des **Ibn Ijâs.** In Gemeinschaft mit Moritz Sobernheim, herausgegeben von Paul Kahle und Muhammed Mustafa. Fünfter Teil. A. H. 922—928/A. D. 1516—1522. 1932, 8°, ب + ٤٩٢ SS.

Die von H. Ritter redigierte und in der Stambuler Staatsdruckerei sorgfältig gedruckte Textserie der DMG wurde durch zwei interessante Bände bereichert.

Der 3. Band ist eigentlich eine Fortsetzung des 2. Bandes und bringt eine auf Grund von acht Handschriften hergestellte Edition zweier weiteren Werke ad-Dānī's, des Kitāb al-Muḳniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār und das Kitāb an-naḳṭ, der wichtigsten älteren Abhandlungen über die Orthographie sowie die Vokal- und sonstigen Lesezeichen im Koran. Wertvoll ist der umfangreiche Index der behandelten Koranstellen, nach den Suren

und Versen zusammengestellt und ein ausführliches Wörter- und Fachausdrückeverzeichnis. Beide Indices beziehen sich auch auf das im 2. Bande der Serie veröffentlichte Kitāb at-Tajsīr, wodurch die beiden Bände zu einem Ganzen verknüpft werden. Die deutsch geschriebene Einleitung behandelt die Quellen, die Komposition und den Inhalt des Kitāb al-Muḳni' und die benützten Handschriften. Auf den Seiten 12—32 folgen noch sachliche Erklärungen zum Texte beider Werke.

Der Band 5e enthält die Fortsetzung der Chronik Badā'i' az-zuhūr fī waḳā'i' ad-duhūr von Ibn Ijās und zwar die Schilderung der Eroberung Ägyptens durch Sultan Selīm I. und die Begebenheiten der nächstfolgenden Jahre. Wegen der bewundernswerten Ausführlichkeit bildet das Buch eine erstklassige Quelle nicht nur für die politische Geschichte dieser sieben Jahre, sondern auch für die Kulturgeschichte der Mamlukenzeit. Diesen Wert des Buches werden noch die in der Einleitung versprochenen Indices zu den Bänden 5e und 5d bedeutend erhöhen. Der Text ist eine getreue Wiedergabe des in der Fātiḥ-Bibliothek in Stambul aufbewahrten Autographs, wodurch die Edition auch einen besonderen philologischen Wert gewinnt. Die Sprache des Autographs weist nämlich starke Einflüsse der Volkssprache auf und weicht in erstaunlicher Weise von der gewöhnlichen Schriftsprache ab. Das Werk bildet somit in sprachlicher Hinsicht ein bemerkenswertes Dokument der Zeit. Die in arabischer Sprache verfaßte Einleitung enthält eine knappe Zusammenstellung und Gruppierung sämtlicher bekannten Handschriften des ganzen Werkes und eine kurze Biographie des Verfassers. *F. Tauer.*

**Туркмения.** Том I. и III. Академия наук союза советских социалистических республик. Ленинград 1929. La Turkomanie. Tome I et III. Académie des sciences de l'Union des Républiques soviétiques socialistes. Commission des expéditions de recherche. Leningrade 1929.

Le I^er^ volume contient un Précis de l'histoire du peuple turkoman par V. V. Bartold, le doyen des orientalistes russes; L'histoire de l'exploration de la Turkomanie par L. Berg et des Études historiques sur la littérature turkomane par A. Samoilovič. Le Précis de l'histoire du peuple turkoman de Bartold est le premier travail et essai sur l'histoire des Turkomans en général. On y trouve, en effet, les premiers matériaux préparatoires pour les historiens à venir. Le III^e^ volume traite de conditions générales de la formation du sol des diverses régions décrites dans l'article de J. Gerasimov: Le manteau végétal de la Turkomanie (avec 1 carte). V. Dubianskij examine les sables désertiques de la Turkomanie. B. Fedčenko en décrit la végétation et S. Ognev s'occupe du monde animal et de son utilisation. Ces deux volumes (I et III) forment, avec le volume II, un ouvrage complet qui est une synthèse de tous les résultats des recherches russes faites en Turkomanie, et en même temps une bibliographie excellente. *J. Aul.*

**Maurice Fouchet:** NOTES SUR L'AFGHANISTAN. Œuvre posthume. Préface de J. Hackin. Paris, 1931. Maisonneuve Frères. 228 pp. Prix frs. 20·—.

Maurice Fouchet, premier Ministre de France en Afghanistan, sous le règne d'Amanullah, a divisé son livre en deux parties. La première décrit la nature et les hommes; la deuxième, l'histoire et la politique du pays. Le livre est très instructif. Au début, l'auteur nous renseigne sur les régions par où il est venu des Indes à Kaboul; sur Kaboul, la capitale, et sur les provinces éloignées, au-delà de l'Hindou-Kouch, sur l'ancienne Bactriane et sur la province de Hérat. Dans les chapitres qui traitent de la population, il parle des peuples de l'Afghanistan, de la vie religieuse et morale, des conditions politiques et économiques. Il raconte aussi le passé et les origines afghans, l'histoire de la civilisation gréco-bouddhique en Afghanistan, l'histoire des invasions des Parthes, des Scythes, des Huns Blancs ou Ephtalites, des Tou-Kioue, des Turcs, des Arabes et des Mongols. Les chapitres suivants retracent l'épopée afghane du XVIII$^{e}$ siècle: ils nous parlent des souverains du XIX$^{e}$ siècle, du personnage de l'Emir Amanullah et de ses réformes, qui furent plus tard la cause de sa chute. L'auteur finit son livre par un chapitre sur la question afghane et les relations avec les Indes et la politique européenne. Quoiqu'il ne puisse traiter ces questions en détail, dans un livre de 225 pages, son œuvre ouvre de nouveaux horizons sur l'Afghanistan d'aujourd'hui. *J. Aul.*

**Louis Coquet:** LES HÉRITIERS DE LA TOISON D'OR. Paris, 1931. Maisonneuve Frères. 256 pp. 8$^{o}$.

L'auteur retrace l'histoire de la Géorgie avec les guerres persanes, les invasions musulmanes, turques et mongoles; puis l'histoire de la Géorgie sous les Tzars et sous les Soviets. Dans le chapitre, traitant le drame russo-géorgien, il décrit les combats et les soulèvements contre les Soviets, les répressions sanglantes, les persécutions et les confiscations des biens. Le livre a un caractère politique, sociologique et économique. Il est destiné à l'attention de la Société des Nations. *J. Aul.*

**E. Benveniste:** ESSAI DE GRAMMAIRE SOGDIENNE. Deuxième partie. Morphologie, syntaxe et glossaire (= *Mission Pelliot en Asie centrale.* Série petit in-octavo, tome III), Paris 1929. Paul Geuthner. III + 242 pp. Prix frs 75·—.

Dans l'Avertissement de l'Essai de Grammaire Sogdienne (Première partie. Phonétique. Paris 1914—1923) par le regretté Robert Gauthiot, M. A. Meillet annonçait aux lecteurs que le second fascicule paraîtrait quelques mois plus tard. Mais, plusieurs années s'écoulèrent, des études spéciales furent publiées sur le sogdien et sur des manuscrits écrits en cette langue, et la deuxième partie promise ne paraissait toujours pas. Lorsqu'elle parut en 1930 — en effet, c'est en 1930 que le présent livre

a été mis en vente —, on pouvait espérer que l'auteur avait eu l'occasion d'étudier, pendant ce temps, les textes sogdiens déposés au British Museum. Mais M. Hans Reichelt l'avait devancé avec sa publication, Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums I. Die buddhistischen Texte (Heidelberg 1928), publication très utile, mais dont la seconde partie, qui doit nous présenter les textes non-bouddhiques et les vieilles lettres, est encore à venir. M. Benveniste a pu profiter de ces publications, mais non dans une pleine mesure; les raisons de ceci sont données dans l'avant-propos.

Je me rallie à l'opinion de M. G. L. M. Clauson, que le sogdien n'est pas une langue facile à traiter (J. R. A. S. 1931, p. 910) ; je souscris également au jugement de M. Meillet: l'auteur s'est acquitté de sa tâche avec la finesse et la souplesse qu'il fallait (B. S. L. 31, 1931, pp. 72—74), et je peux assurer le lecteur du livre de M. Benveniste du fait que l'auteur a soigneusement tenu compte de tous les traités sur le sogdien qui ont paru dans les années 1914—1929. Cependant je croirais convenable d'ajouter ici quelques remarques.

La connaissance du sogdien a été approfondie dans ces dernières années — on remarque ce fait à chaque page (cf. les pp. 13, 140, 141, 143, 144, 154, 161, 162, 170, 176, 200, 204), surtout là où l'auteur rectifie la traduction de Gauthiot [les vers du Vessantara Jātaka vv. 13[b] (ici la p. 133), 152 (p. 134), 150, 406 (p. 134), 167 (p. 155), 262 (p. 130), 226 (p. 136), 367 (p. 133 et 160), 825 (p. 132), 1009 (p. 159), 1131 (p. 174), 1447 (p. 177), 1473 (p. 133), du Dīrghanakhasūtra, vv. 7—8, 40 (p. 189 suiv.), 60 (p. 166), et du Sūtra des Causes et des Effets v. 520 (p. 204)] ou son opinion (sur le *-a* du vocatif, p. 73, la désinence du pluriel *-t* < *-*tā*, p. 79). L'étude du sogdien est utile aussi au point de vue du vieil-iranien, car *γ'wzn* (= *γawáz°n*) « cerf », dont le sens est bien établi, nous livre la signification de av. *gavasna* (p. 90) ; le génitif *δw'ṭsnw* (= *δ«wa-das(a)nu)* < **~ dasanām* rejoint av. *dasaṇąm*, resté jusqu'ici isolé (p. 146, § 116) ; le sogdien, langue très évoluée en général présente cependant parfois des formes moins évoluées que l'Avesta, cf. *δβty*, *δyβty* « deuxième » et av. *bitya* (p. 140) ; dans *ptkw'n*, *ptkw'yn* (= *patkawān*, *patkawēn*) « hérétique », probablement « contre les kavi », l'auteur voit un curieux vestige mazdéen (p. 169).

On peut se demander pourquoi l'auteur a compris dans le glossaire, le verbe *čβ-* (= *čaβ-*) avec le sens de « dérober », quand, à la page 10, nous trouvons le sens de « gratter », « voler » (chez Gauthiot « voler » seulement, cf. p. 58, 129, 153), pourquoi *γrβ-* (= *γ°raβ-*) p. 10 est traduit par « saisir », et *pčγrβ-* par « comprendre », quand, dans la Dīrghanakhasūtra v. 84, nous trouvons aussi *γrβ'm* « je connais » ; à côté de *šm'r-* « penser » (p. 10), on a aussi avec scriptio plena *šym'r-* (cf. Gauthiot p. 174) ainsi que, à côté de *w-* (= *wi-*, p. 62) aussi *wy-* comme *t- : ty-*, *s- : sy-* etc. ; pour

*ptrwγšt-* (= *patruᵠšt-*) « abîmé, obstrué[?] » (p. 13), on a chez Gauthiot « brisé, écrasé » (p. 107, « retourné » (p. 149, 162). La désinence de la 3e p. plur. de l'imparfait yaghnobī *-ār*, que l'auteur rapproche du gāthique *åŋharə* « ils ont été », du sace *āre* « sont », et le tokharien *-āre* (dans B *weñāre*, p. 31; = A *weñār*), a son équivalent aussi dans le tokharien A *ār* (par ex. dans *praveśakk ār*, cf. Archiv Orient. IV, p. 292, critique de F. J. Junker, Yaghnōbī-Studien). Le mot *rš'k* (= *rišâk*, p. 93), que j'ai rapproché du tokh. A *riṣak* (Zur mittelasiatischen Lehnwortkunde = Archiv Orient. IV, p. 90), peut être aussi rapproché du sace *riṣaya* (Sten. Konow, Saka Studies, Vocabulary p. 174); le suffixe *-ăk*, qui, en sogdien, a conservé la vitalité la plus productive (p. 91 suiv.), est ainsi vivant dans le sace (cf. Konow, l. c. p. 60 suiv.); le suffixe *-wny* (= *-ūnē* < iran. **-vanaya*), qui sert à former des abstraits tirés des verbes ou des substantifs (p. 98), est le même suffixe (avec la même fonction) que le tokharien *-ūne* (cf. Tocharica V, dans Archiv Orient. III, p. 168—181); une variante de ce même suffixe est le suffixe sace *-ūna* (< iran. **-avana*, Konow, l. c. p. 61); on peut se demander dans laquelle de ces deux langues, sogdien ou tokharien, le suffixe *-ūne* est le plus ancien et le plus originel? Je suis sûr que, dans l'étude comparative des langues de l'Asie centrale, il faudra tenir compte de tels faits.

En somme, le sogdien n'a perdu aucun de ses traits iraniens, mais il s'est développé très rapidement; l'ordre des mots dans la phrase verbale, est le même que dans la langue sanscrite; mais le fait que la désinence du pluriel peut être mise une fois seulement sur le dernier mot d'un groupe syntactique, rappelle non seulement le turc (cf. Helena z Grabowskich Willmanowa, O języku sogdyjskim = Rocznik Orjentalisticzny II, 1919 à 1924, p. 141), mais aussi le tokharien dans sa Gruppenflexion (cf. sur la Gruppenflexion la page 205 suiv. dans E. Sieg, W. Siegling und W. Schulze, Tocharische Grammatik).

En terminant, je veux constater que l'auteur s'est consciencieusement appliqué à composer, dans la mesure de ses moyens, un livre très utile et qui peut rendre à tous de bons services. *Pavel Poucha.*

**P. Anujan Achan:** THE ANNUAL REPORT OF THE ARCHAEOLOGICAL DEPARTMENT OF THE COCHIN STATE for the year 1104 M. E. (1928—1929 A. D.). Ernakulam, typ. Cochin Government Press 1930. 4°. V, 18 S., VIII Tafeln. Preis: 12 Annas.

Der vorliegende Bericht des Leiters des Archaeological Department von Cochin (Südindien) enthält außer einer kurzen Übersicht über die im Jahre 1928/29 entfaltete archäologische Forschungs- und Konservierungstätigkeit eine Monographie über eine Auswahl von Wandmalereien des im J. 1552 von den Portugiesen erbauten Maṭṭāncheri-Palastes in Cochin, deren Photographien auf 6 der dem Bericht beigeschlossenen Tafeln ver-

öffentlicht sind. Damit ist in Cochin der Anfang gemacht mit einer Arbeit, die im J. 1928 der 17. Orientalistenkongreß in Oxford mit seiner 18. Resolution urgiert hat.[1]) Hervorzuheben ist, daß die hier veröffentlichten Malereien nicht ohne Bedeutung für die Ikonographie des Viṣṇuismus und Śivaismus sind. Der Bericht enthält auch ein Verzeichnis der vom Archaeological Department in Cochin bis zum Ende des Berichtsjahres besorgten photographischen Negative archäologischer Denkmäler. Von den ausgewiesenen 106 Nummern stammen bloß 34 aus der Zeit vor 1103 M. E., 32 wurden 1103 und 40 im J. 1104 M. E. angefertigt, ein Beweis, daß man nun auch in Cochin dieser wichtigen Arbeit auf dem Gebiete der Archäologie zunehmende Beachtung schenkt.

*W. Gampert.*

**Georges de Roerich:** SUR LES PISTES DE L'ASIE CENTRALE. Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. VIII, 296 pp., 48 planches. Frs. 100·—.

L'expédition scientifique américaine, sous la direction de M. Nicolas de Roerich, accompagné de sa femme et de son fils Georges, orientaliste distingué, quitta la ville hindoue de Darjeeling le 6 mars 1925 et après avoir traversé les pays de l'Inde septentrionale commença, à Srinagar et Gulmag, ses derniers préparatifs pour un très long et difficile voyage à travers l'Asie Centrale. La caravane se mit en route le 9 août 1925 et ce n'est qu'en mai 1928 que le circuit commencé à Darjeeling fut terminé et que l'expédition revint à l'endroit d'où elle était partie.

Le cercle peut être divisé en quatre étapes: de Darjeeling à Srinagar, d'ici à Urumchi, d'Urumchi à travers Omsk et Verchne-Udinsk à Urga, et finalement d'Urga à Darjeeling. Mais l'auteur de notre livre ne s'occupe que de la deuxième et de la quatrième étape et c'est cette dernière qui est la plus attrayante pour le lecteur, quoique la plus dangereuse et la plus pénible pour l'expédition. D'autre part l'auteur ne s'occupe guère, dans son récit, des étapes de la route déjà parcourues par des explorateurs européens et se contente d'indiquer seulement les sources bibliographiques les concernant.

Ce fait démontre que M. de Roerich voulait faire un choix très rigoureux et, en effet, il n'a mis dans les 266 pages du texte que les observations et les remarques rangées dans l'ordre chronologique et importantes au point de vue scientifique. Les faits présentés concernent exclusivement le but que l'expédition a suivi, quoique beaucoup d'éléments auraient pu, sous une autre plume, donner lieu à des récits sensationnels. Il est évident que l'ouvrage n'est pas destiné au grand public, mais néanmoins il peut intéresser le lecteur profane, mais cultivé.

---

[1]) Siehe Proceedings of the 17th International Congress of Orientalists Oxford 1928, London 1929, p. 108; vgl. AOr. 3 (1931) 197.

L'importance principale de cette expédition, à part les résultats scientifiques et artistiques, c'est qu'elle fournit des renseignements authentiques sur les conditions générales de ces pays, conditions totalement différentes de celles des autres parties de l'Asie. Il ne s'agit pas seulement des récits comme celui que nous donne, par exemple, le chapitre intitulé « Ja Lama, le prêtre guerrier », récit concernant un despote arrachant de sa propre main les cœurs des commerçants massacrés, écorchant son prisonier et demandant une rançon pour la peau du malheureux, ou, peut-être, celui sur des activités cruelles du Ma Ti t'ai, gouverneur militaire de Kachgar. L'attitude incroyable envers l'expédition de quelques fonctionnaires chinois et des autorités tibétaines qui les auraient presque laissé mourir de faim et de froid dans les hautes montagnes, explique bien l'état actuel politique et économique de ces pays et nous rend plus facile de bien juger ce qui se passe dans ce monde fermé et de comprendre la situation des habitants asservis par les éléments autocratiques du moyen âge asiatique.

Quoique l'auteur se soit occupé en premier lieu des études linguistiques, il va sans dire que dans cet ouvrage il ne pouvait que toucher l'objet de ses travaux dont les résultats il donnera ailleurs.

Le livre contient de nombreuses photographies, parmi elles aussi celles des tableaux peints en route par M. Nicolas de Roerich, particulièrement expressifs.

L'index et le glossaire sont bien complets, mais l'explication de plusieurs mots (geyser, joungle, roupie, etc.), que contient le dernier, semble presque superflue. *K. Haltmar.*

**Vénétia Cottas:** LE THÉÂTRE À BYZANCE. Paris, P. Geuthner, 1931. XII et 291 pages. Frs. 90·—.

L'auteur de cet ouvrage est Grecque d'origine; elle est pleine d'enthousiasme pour son peuple, son histoire, sa littérature et sa religion orthodoxe. Ce même enthousiasme l'a poussée à écrire un ouvrage sur le théâtre à Byzance; sous ce titre, l'auteur réunit tant les rites religieux plus ou moins dramatiques qui ont existé dans l'Église orthodoxe grecque, autrefois et aujourd'hui, que les œuvres dramatiques du domaine de la littérature proprement dite. Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur, en se fondant sur les travaux de ses précurseurs, ses propres études et sa connaissance des rites des sanctuaires qui se trouvent notamment en Asie Mineure, a réuni un grand nombre de matériaux. Dans la deuxième partie, les matériaux lui font plutôt défaut; elle traite surtout de l'Ἐξαγωγή d'Ezéchiel, œuvre conservée en fragments et qu'elle date du II s. apr. J.-C., quoique cette dernière soit d'habitude datée du II s. av. J.-C.; l'auteur consacre une explication détaillée à la pièce portant le titre de Χριστὸς πάσχων, que les byzantinistes datent du XII[e] s. apr. J.-C. Même pour cette œuvre dramatique, elle combat la date géné-

ralement acceptée de nos jours: elle la date du IV^e s. apr. J.-C. et l'attribue à Grégoire de Nazianze, sous le nom duquel elle est citée dans les manuscrits que nous possédons. Or on sait par ailleurs que cette pièce est composée en grande partie au moyen de vers dus aux poètes anciens, à Euripide notamment, de sorte qu'elle est d'une certaine importance pour la critique du texte d'Euripide, et surtout des *Bacchantes*; d'habitude, on n'estime pas que la pièce en question ait une valeur littéraire en elle-même.

Avant notre auteur, le sujet a été étudié notamment par son savant compatriote, M. Sathas; l'ouvrage de ce dernier, d'une érudition vaste et variée, mais peu ordonné, est resté presque inconnu en Occident. Il est utile que tous les matériaux aient été exposés à nouveau dans un ouvrage plus accessible, mais il est peu probable que les idées exposées par l'auteur rencontrent une adhésion unanime et sans réserve.

A la fin de son ouvrage, à la p. 291, l'auteur donne la liste des *Errata*; il serait facile, sans trop de peine, de la compléter.

*Antonín Salač.*

**Flavius Josèphe:** CONTRE APION. Texte établi et annoté par Th. Reinach et traduit par L. Blum (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé). Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1930. XXXIX, 132 pp. Frs. 28—.

Cette très utile édition du petit livre du fameux auteur intéresse les orientalistes, non seulement par son sujet principal, qui est l'ancienneté du peuple juif, mais surtout par les nombreux extraits qu'il contient, d'auteurs grecs perdus, sur l'histoire des peuples de l'Orient classique. Il est recommandable de lire une fois, dans le contexte de Josèphe, ces fragments parfois précieux et si souvent cités.

L'introduction, d'un style succint et clair, donne le nécessaire sur la vie et l'activité littéraire de Josèphe; elle s'occupe ensuite du traité Contre Apion, des sources dont nous disposons pour l'établissement du texte, et de ses éditions. Enfin, elle résume le but du traité et apprécie sa composition en examinant surtout les sources dont s'est servi Josèphe — car ici réside pour nous la grande valeur du traité — et cela de trois points de vue: au point de vue de la provenance, de l'authenticité et de l'interprétation.

Dans l'établissement du texte grec, M. Reinach a le plus souvent respecté les leçons de ses devanciers et choisit seulement parmi elles; cependant il en a ajouté quelques-unes de son propre fait (elles sont énumérées dans la note de la page XIV).

Suivant le système de la collection Budé, système très apprécié en un siècle où l'étude des langues classiques est en décadence, le texte grec est accompagné, en face, d'une traduction française, qui est l'œuvre de M. Blum et qui, publiée par la Société des Études Juives en 1902, a main-

tenant été revisée par les deux auteurs. La traduction est bien lisible tout en restant fidèle à l'original. En bas de la traduction, M. Reinach a réuni plus de trois cents notes élucidant le texte de Josèphe. Il y a adroitement utilisé les travaux modernes, même les ouvrages les plus récents, surtout les grands compendium de l'histoire orientale, de Maspero et E. Meyer. Par-ci par-là, il y aurait de petits changements à faire, par ex.:

P. 15, note 2. L'explication du nom de Manethôs, donnée par Spiegelberg, est à supprimer. Le dernier article de Spiegelberg à ce sujet (OLZ XXXII, 321—22) n'est, en réalité, qu'une rétractation.

P. 16, n. 1. L'identification de Τουτίμαιος avec le roi *Ddwms* est impossible, l'équivalent grec du *-ms* étant toujours -μασις ou -μωσις, et jamais -μαιος.

P. 16, n. 3. Auaris (*Ḥ³t-w'rt*) signifie « la ville de la bande de désert », cf. Gardiner, *Journal of Eg. Arch.*, III, 100.

P. 17, n. 1. Il est maintenant certain que le prototype égyptien de Ὑκουσσώς n'est pas *ḥḳ³ Š³sw* « souverain des Bédouins » (ou « Pasteurs »), mais bien *ḥḳ³ ḫ³swt* « souverain des pays étrangers », titre trouvé sur les scarabées du roi Khyan et d'autres (W. M. Müller, *Studien zur vorderasiat. Geschichte* I, 4—7 (= *MVAG* III [1898]). Il reste que c'était seul le roi des étrangers qui était désigné sous ce nom.

P. 17, n. 4. Il est possible que le texte de Josèphe ait porté ΜΙΣΦΡΑ ΤΟΥΘΜΩΣΙΣ et non pas ΜΙΣΦΡΑΓΜΟΥΘΩΣΙΣ, leçon adoptée par M Reinach. Μίσφρα Τούθμωσις serait une transcription correcte de *Mn-ḫpr-r' Ḏḥwti-ms*, suivant la prononciation de l'époque de Manethôs.

Il est piquant qu'après tant de débats, l'égyptologie moderne revient à la thèse de Josèphe sur l'identité des Hyksôs et de leur expulsion avec les Hébreux et l'exode (cf. Gardiner, *Rec. d'ét. égyptol. dédiés à la mémoire de J. F. Champollion*, p. 204; Spiegelberg, *OLZ* XXVI, 203—204 et XXVII, 338); ce point n'aurait pas dû être omis dans le commentaire de la présente édition.

*J. Černý.*

**Carl Meinhof:** Introductory to the Phonology of the Bantu Languages, being the English version of „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen". Translated, revised and enlarged in collaboration with the author and Dr. Alice Werner by N. J. v. Warmelo. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin 1932. (VIII + 248 pp. mit einer Karte von „Central and South Africa to show distribution of Bantu languages".) Preis RM 16·—.

Was Meinhof im Verein mit v. Warmelo hier bietet, ist keine bloße Übersetzung seines bereits 1899 (bei F. A. Brockhaus) zum ersten Male erschienen Werkes (2. Auflage bei Dietrich Reimer 1910), sondern eine richtige Neuauflage, die den Fortgang der einschlägigen Forschung

berücksichtigt und über die ersten Fassungen hinauswächst. Wie Meinhof im Vorworte bemerkt, hatte Alice Werner seiner Zeit die Absicht gehabt, das Werk ins Englische zu übertragen, nachdem sie in ihren beiden Arbeiten „The Language Families of Africa" (1915) und „Introductory Sketch of Bantu languages" (1919) den Ergebnissen Meinhofs Beachtung geschenkt hatte. Wenn sie nun auch durch eine Reihe von Umständen und anderweitigen Pflichten an der Durchführung ihres Planes verhindert wurde, so hat Meinhof doch mit Recht ihrer Mitarbeit gedacht, indem er ihren Namen mit auf das Titelblatt gesetzt hat. v. Warmelos Verdienst seinerseits ist nun, in engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser, nicht bloß die Übersetzung des deutschen Textes ins Englische, sondern auch seine „active and expert collaboration", wie Meinhof bemerkt. Um das Buch für den englischen Leserkreis nützlicher zu gestalten, sind die Kapitel über Herero, Sangu und Duala als „less essential" durch solche über Zulu und Kongo ersetzt, die Meinhof in der Zeitschrift für Eingeborenensprachen gesondert bearbeitet hatte. Die englische Terminologie stammt allein vom Übersetzer; ich halte sie im Allgemeinen für gut gewählt. Wo ein echt englischer Ausdruck existiert, ist überdies noch der lateinische danebengesetzt. Die Übertragung des Textes ist flüssig und klar; freilich — und damit trifft den Übersetzer keine Schuld — ist, wie bekannt, der Geist der beiden Sprachen, trotz ihrer nahen „Verwandtschaft" — und fügen wir hinzu: der der beiden Völker — so sehr verschieden, daß man ständig den deutschen Autor am Werke fühlt. Nur eine vollständige Umarbeitung hätte hier ein wirklich „englisches Buch" geschaffen — aber dadurch wäre gerade die Erfüllung des von Meinhof selbst ausgesprochenen Wunsches: „that this edition will lead more English-speaking philologists to employ my methods in their study of Bantu" erschwert worden, insoferne als eben die Methoden vom Geiste einer Nation und Sprache mitabhängig sind und es dann nicht mehr ganz Meinhofs Methoden gewesen wären, die der englische Bearbeiter geboten hätte. Allein, da in einem Punkte die „englische Methode" mit der Hamburgischen Schule ganz übereinstimmt, indem beide das Übersichtlich-Tabellarische bevorzugen, so wird der guten Aufnahme des so verdienstvollen Werkes gewiß nichts im Wege stehen, woraus dann Nützliches entstehen kann.

Die Besprechung von Übersetzungsliteratur hätte eigentlich nicht so sehr auf den Inhalt selbst einzugehen, da dieser — besonders in unserem Falle — als bekannt vorausgesetzt werden kann; Meinhofs Werk ist heute ein unentbehrliches Hilfsmittel beim Studium der Bantuistik. Trotzdem mögen ein paar Worte über das Buch orientieren.

I. Phonetics, Phonology and Orthography enthält eine allgemeine Darstellung der Sprachorgane, des Luftstromes, der Laute, Artikulationsstellen, Verschlüsse, Engen, des dynamischen und musikalischen Akzentes, der Transkription, des Lautwandels u. a.

II. Ur-Bantu. Hätte sich nicht doch ein englischer Ausdruck, etwa in dem vom Übersetzer (S. 22, Fußnote 1) angeführten „original" finden lassen? Englisches Original-Bantu bedeutet a u c h Ur-Bantu und nicht bloß „Originalbantu" des Deutschen.

III. Method of Studying the Phonology of any Particular Bantu Language. Dieses Kapitel will, im Zusammenhange mit dem vorigen, einen Weg zeigen, wie die Lautlehre der empirischen, lebenden Bantusprachen erforscht werden soll.

IV—VIII sind folgende Sprachen darnach behandelt: Pedi, Zulu, Swahili, Konde, Kongo.

IX. The Classification of the Bantu Languages. Es enthält nur Vorschläge; denn eine „Klassifikation", eine wissenschaftliche Gliederung „we are unfortunately not yet in the position to give".

X. List of the Commonest Ur-Bantu Roots, wobei auf W. Bourquins „Neue Ur-Bantu-Wortstämme", Berlin 1923, aufmerksam gemacht wird. Der Ur-Bantu-Wurzel folgen die empirischen Formen der Wörter in den Sprachen, die in den Kapiteln IV—VIII behandelt sind.

Neu ist die der englischen Ausgabe beigegebene vorzügliche Karte des Bantu-Sprachgebietes, auf der 149 Sprachen lokalisiert sind.

Da es sich in diesem Buche nicht eigentlich um eine Phonetik der Bantu-Sprachen handelt, sondern um eine „Lautlehre", wie der Titel anzeigt, so steht das historische Moment im Vordergrunde, das bei Sprachen, deren geschichtliche Entwicklung wir nicht kennen, rein hypothetisch bleiben und zwangsläufig zu Konstruktionen führen muß, die aus der Induktion gewonnen sind. Somit ist Kapitel II (Urbantu) der Kern des ganzen Buches; in ihm entwickelt M e i n h o f seinen Standpunkt, von dem aus alle Bantusprachen zu untersuchen wären. Er entwirft hier gleichsam die „Idee", die sich in den empirischen Sprachen manifestiert, was gleichzeitig in jeder Sprache eine andere Entwicklung (Wandlung) voraussetzt. Wer M e i n h o f s Ur-Bantu als „Generalnenner", auf den die Sprachen gebracht sind und nicht als historische Wirklichkeit ansieht, wird, ob er den Einzelheiten zustimmt oder nicht, viel Nutzen für das Studium dieser großen, so scharf charakterisierten Gruppe von Sprachen ziehen können. Es ist nun allerdings die Frage, ob die unbestreitbar gemeinsame grammatische Idee der Bantusprachen nicht die phonetische Untersuchung etwas präokkupiert. „Sprache" und „Sprechen" sind nicht dasselbe und verwandte S p r a c h e n können sehr wohl im S p r e c h e n ganz verschieden sein und somit getrennte „Lautsysteme" haben. Aber gewiß — es liegt etwas Charakteristisches im „Bantu-Sprechen" und man kann für diese Gruppe ein Lautsystem entwerfen; deshalb soll in dieser Hinsicht an M e i n h o f keine Kritik geübt werden. Und überdies ist sich M e i n h o f vollauf des hypothetischen Charakters einer „Ursprache" — geschweige denn der „Phonetik" einer solchen — bewußt und hat den Standpunkt der

alten Sprachforscher längst hinter sich, unter denen z. B. Schleicher ein Märchen auf „Ur-Indogermanisch" verfaßt hat (S. 21). Die Frage der „Ursprachen" ist in der Entwicklung der Sprachwissenschaft von großer Bedeutung und wäre einmal grundsätzlich und umfassend aufzurollen. Es ist klar, daß dies nicht in einer Buchbesprechung geschehen kann.

*Wilhelm Czermak.*

# PUBLICATIONS RECEIVED.

SABRY M. L'Empire Égyptien sous Ismaïl et l'Ingérence Anglo-Française (1863—79). Paris, Paul Geuthner, 1933. 4°. 570 pp. Frs. 75·—.

IVANOW W. An Abbreviated Version of the Diwan of Khaki Khorasani. Persian Text, Edited with an Introduction by W. Ivanow (= Islamic Research Association, No. 1.). Bombay, Islamic Research Association, 1933. 8°. II, 20, 128 pp. Rs. 1, 10.

TUSI. Two Early Ismaili Treatieses: Haft-babi Baba Sayyid-na and Matlubu'l-mu minin. Persian Text, with an Introductory Note. Edited by W. Ivanow. (= Islamic Research Association, No. 2.) Bombay, Islamic Research Association, 1933. 8°. 9, 64 pp. as. 14.

SHIHABU'D-DIN SHAH AL-HUSAYNI. True Meaning of Religion (Risala Dar Haqiqati Din). Persian Text and English Translation, by W. Ivanow. (= Islamic Research Association.) Bombay, Islamic Research Association. 1933. 8°. III, 27, 37 pp. Rs. 1, 4.

JUNKER HERMANN und DELAPORTE LOUIS. Die Völker des antiken Orients. Die Ägypter. Die Babylonier, Assyrer, Perser & Phöniker. Freiburg in Breisgau, Herder & Co., 1933. 8°. IX, 362 pp., XII pl. RM 8·50 (broché).

*Monumenta Asiae Minoris Antiqua.* Vol. IV. Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia. Edited by W. H. Buckler, W. M. Calder, W. K. C. Guthrie. (= Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor, Vol. IV.) Manchester, Publ. for the Society by the Manchester University Press, 1933. 4°. XIX, 144 pp., 71 pl. sh. 40·—.

MAGALI-BOISNARD, Sultans de Touggourt. Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. XV, 132 pp. Frs. 20·—.

WIET GASTON. L'Exposition d'Art Persan à Londres. (= Extrait de la Revue Syria, 1932.) Paris, Paul Geuthner, 1932. 4°. 65—212 pp., XIX—XLV pl. Frs. 30·—.

MILLIOT LOUIS. Les Institutions Kabyles. (= Extrait de la Revue des Études Islamiques, Année 1932.) Paris, Paul Geuthner, 1932. 8°. 127—174 pp., I—XV pl. Frs. 25·—.

*Litterae Orientales*, Orientalistischer Literaturbericht. Heft 56: Oktober 1933. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1933. 8°. 32 pp. RM 1·50.

HERZFELD ERNST. Iranische Denkmäler. Lief. 3—4. Niphauanda. Berlin, Dietrich Reimer (Vohsen), 1933. v 8°. 19—26 pp., XXVII pl. RM 24·—.

MONTET EDOUARD. Choix de Proverbes, Dictons, Maximes et Pensées de l'Islam. Paris, G.-P. Maisonneuve, 1933. 8°. 200 pp. Frs. 20·—.

MARDKOWICZ ALEXANDER. Słownictwo Karaimskie. Karaimsko-Polsko-Niemiecki słownik. I. Łuck, A. Mardkowicz, 1933. 8°. 24 pp.

SEIDL ERWIN. Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht. I. Teil. (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 17. Heft.) München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1933. 8°. X, 147 pp. RM 6·—.

SCHMIDT ERICH F. The Alishar Hüyük. Seasons of 1928 and 1929. Part II. With a Chapter by Wilton Marion Krogman. (= The University of Chicago, Oriental Institute Publications, Vol. XX., Researches in Anatolia, Vol. V.) Chicago, The University of Chicago Press, 1933. 4°. XVII, 148 pp., XII pl., 2 annexes. $ 7·—.

ELEZOVIĆ GL. Tursko-srpski spomenici Dubrovačkog archiva. (= Južnoslovenski filolog. Povremeni spis za slovensku filologiju i lingvistiku, Knigiga, XI.) Beograd, Državna Štamparija Kraljevine Jugoslavije, 1931. 8°. 88 pp.

FURLANI GIUSEPPE. Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni. Memoria di... (= Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Anno CCCXXX—1933.) Serie VI. — Vol. V. — Fasc. I. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1933 — XI. 4°. 68 pp.

ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
V PRAZE

# ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY
BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH
J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, V. LESNÝ, A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ, O. STEIN, F. STEINMETZER, F. TAUER, A. WESSELSKI, M. WINTERNITZ

VOL. VI
WITH 25 PLATES

1934

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
PARIS VI^e, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB
LEIPZIG, OTTO HARRASSOWITZ, QUERSTRASSE 14

VYTISKLA
STÁTNÍ TISKÁRNA
V PRAZE

# ARAMAIC MAGICAL BOWLS IN THE ISTANBUL AND BAGHDAD MUSEUMS.[1])

By

*Cyrus H. Gordon.*

The texts here published are incantations for frustrating hostile designs of demons and men, and are of interest particularly in that they are original and contemporary documents reflecting life and beliefs in Babylonia about the time of the Islamic Conquest (seventh century, A. D.) and immediately thereafter. They are written in a script approximating ordinary square characters. However, ו and י, ה and ח, ד and ר, ב and כ, and even whole groups such as ו, ו, י, and נ; are often indistinguishable.

The Nippur bowls, according to Montgomery,[2]) are not later than the beginning of the seventh century A. D. However, some of the Baghdad Museum bowls, from different Babylonian sites, must be later, because of references to Islam; e. g., the mention of Shiites (text D, l. 9).

The present writer is deeply grateful to his teacher, Professor James A. Montgomery, who introduced him to the study of these texts. Sincere thanks are due to the University of Pennsylvania Research Fund for enabling the writer to study at Istanbul; and to Aziz Bey, Director of the Museum of Antiquities at Istanbul, and Dr. Julius Jordan, Director of the Baghdad Museum, for permission to publish these inscriptions. The writer discussed these texts with Professors W. F. Albright and Jacob N. Epstein, Dr. H. L. Ginsberg and Mr. Samuel Yeivin; and is thankful for their interesting and useful suggestions.

The Museum of Antiquities at Istanbul contains about a score of bowls, most of which were found at Nippur, by the University of Pennsylvania Expedition, probably during 1888 and 1889. The collection published by Montgomery is a gift of the Sultan of Turkey to the University of Pennsylvania. Of the bowls kept at Istanbul, only the better preserved ones have been catalogued by the Museum there. The following are the bowls exclusive of the less interesting fragments:

---

[1]) With 6 plates.

[2]) Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia, 1913, p. 105. For a detailed introduction to and description of the bowls and their literature, the reader is referred to this volume; which, in the following pages, will be abbreviated by its author's name.

1. There are only four texts, all in Aramaic characters, that are completely, or in large measure, intelligible:

A (uncatalogued): most of geometrical design, in center, missing; lines of case even with respective lines of main text; between last line and rim, ΔΔΔΔΔ-design; broken into 6 pieces, diameter 28·2 cm. × height 12.

B (No. 1167): in center, crudely drawn human figure with arms stretched sidewards and left leg raised leftwards; d. 16·7 × h. 7.

C (No. 5365): in center, demonic head shaped like stage-tower with 7 steps forming the right, and 4, the left side, topped by a last step in the middle; d. 15·3 to 16·2 × h. 7.

Uncatalogued: the fourth of the group of identical bowls, of which three have been published (Montgomery, pp. 203—4, and plate XXII); figure, in center, like that reproduced by Montgomery on plate XXII for text 22; almost complete though broken into 6 fragments, d. 17. × h. 6·5.

2. The following are texts in Aramaic letters, in which only occasional words or formulae are intelligible:

No. 5233: large, clearly inscribed bowl with 8 line text; main text and colophon start with קמיעה[1]) 'amulet', there are many *amens* and several *selahs*, the combination אמן אמן סלה occuring in 11. 3 and 8; groups of ו and ה, appearing as many as 6 succesive times (l. 5), are magical expansions of the tetragrammaton; (l. 3) אסותא 'salvation (health)'; (passim) עדלה, עחלה and ארעה 'land' (??); in center, demon with fettered wrists and ankles; d. 31·2 × h. 1·32.

No. 5361: bowl of reddish brown clay with 6 line inscription; (l. 1) מלך יהיהיהיהיה מלך יהיה 'King Lord King Lord', (l. 2) אהיא אשר אהיא (note final א) 'I Am That I Am' (Exodus 3: 14) and מלך המלכא 'King, the King' (with each letter repeated and the preformative Hebrew article used with the already definite Aramaic מלכא); in center, figure with flowing hair, elbows raised and fingers outspread; d. 16. × h. 6·2.

Uncatalogued: inscription of 7 lines, each of which separated from next by ink line; (l. 1) אסותא, (l. 2) איסקפתא 'threshold'; in center, circle divided into 8 equal parts, 4 of which inscribed; nearly complete though broken into 5 parts; d. 16·5 × h. 7.

No. 5377: partly illegible text of 10 lines unconnected with each other; (l. 8) מלאכא 'angel' and שידא 'demon', (l. 9) בישמיה דיה 'in the name of the Lord', (l. 10) אמן אמן, etc.; in center is a knob (d. 2·2 × h. 1·2), exterior of bowl corrugated, d. 15 × h. 4.

Uncatalogued: 9 line text, (l. 2 *bis*) לִילִיתא 'lilith';[2]) figure in center with outstretched arms; badly preserved in 8 fragments, d. 17·5 × h. 6.

[1]) The postpositive article, in these bowls, is generally א, less often ה. However, with קמיעה, and a limited number of other words, ה is preferred; e. g., text A, l. 1 and text B, l. 8.

[2]) On *lilis* and *liliths*, see Israël Lévi, Revue des Études Juives, LXVIII (1914), pp. 15–21.

Uncatalogued: 3 bowls with 8, 10, and 13 line inscriptions respectively; too faint to be read with certainty, but probably belonging to this class.

3. The following is a totally uninteligible text in Aramaic characters:

Uncatalogued: 9 unjoined lines; in center, a cross; broken into 7 fragments, a fourth of bowl missing, d. 16.×h. 7.

4. The following are meaningless imitations of Aramaic writing:

No. 1682: 5 concentrically circular lines, in 5 fragments, d. 16·5×h. 5·5.

No. 5370: 3 similarly arranged lines, d. 14·8×h. 5·2.

Uncatalogued: 10 lines, of which first few are illegible, figure in center partly obliterated, d. 16.×h. 6.

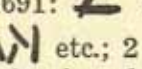
5. Syriac and imitation Syriac bowls:

Uncatalogued: illegible incantation, broken into 6 pieces, d. 15·5×h. 6·5.

No. 5367: neatly written 10 line text, perhaps in imitation of Syriac writing; in center, standing human figure with flowing hair and outspread arms; d. 17·5×h. 6·5.

6. There is one uncatalogued bowl, whose half legible inscription is in the character probably referred to by Montgomery (p. 14) and others as possibly Pehlevi.

7. Some bowls bear simulated writing resembling no real script; e. g.;

No. 1691: scribbled in center,[1]) round about a line composed of  etc.; 2 diametrically opposite holes near rim, probably for tying rim to rim of similarly pierced bowl; d. 16·5×h. 6·5.

In the following transcriptions, an inferior point indicates that the letter above it is not clearly legible in the original, brackets enclose restorations, and parentheses inclose line numbers and other readers' aids. (In the case of texts E and F, where brackets and parentheses will be needed for another purpose in the translation, an explanatory note will be given.) In transliterating proper names,[2]) no attempt is made to represent the *rāphè* values of בגדכפ״ת.

TEXT A.

Case.

אודן בבליס

אלוה ויוי

ממרור

איסתרין במובא

מזמן הדין קמיעה לאסותא לנטרתא ולחתמתא דביתיה דפרוך בר ארזניש

דירתיה כולה הדא היא עיזקתא דשלמה מלכה בר (2) דויד דאניש לא מצי מזולה

[1]) Cp. Schwab, Une coupe d'incantation, Revue d'Assyriologie, I (1886), p. 118.

[2]) An exception will be made in the case of 'Berîkyahveh' (text C).

לאתם ואינש קדמה לא קאים לכל שידא ולבו ולנבו לשידי ולבר איגרי ולכל ירוֵרי
לוליין ומבבלין ולכל סטני ופתכרי ולוטתא ושיפורי ושמתתא (3) וחומרי ורוחי וידודי
ונאלי ולטבי ובאלבי ובני איגרי ורוחי טומאה וללילין דיכרי ונוקבתא כולהון אסירין
וחתימין לחון לפרוך בר ארזניש לאחתא בת קאקאי למירים בת אחתא לארזניש בת
אחתא (4) גריגוך ומרבה בני אחתא ולבתחדשבה בת אחתא ולביתה כוליה ולדידתיה
כולה מן יומא דין ולעלום אמן אמן סלה.

**Translation.**

Case.

'WDWN BBLYS
God Lord
MMRWR
Ishtars BMWB'

This charm is designated for the salvation, guarding and sealing of the house of Farrûk, the son of Araznîsh, (and) all his dwelling. This is the seal-ring of King Solomon, the son (2) of David, to which no one can go, and before which nobody stands. Every demon, and Bo (?), and Nebo, demons, and roof-spirits and all howlers (??), lilis, and monsters, and all Satans, and idols, and curses, and excommunications, and bans, (3) and pebble-charms, and spirits, and howlers, and wailers, and evil ones, and *bâlbê*, and roof-spirits, and spirits of uncleanliness, and lilis, male and female — all of them are bound and sealed for Farrûk, the son of Araznîsh, for Aḥâtâ, the daughter of Qâqâi, for Miriam, the daughter of Aḥâtâ, for Araznîsh, the daughter of Aḥâtâ, (4) Gregory (?) and Mârabbâ, the sons of Aḥâtâ, and for Baṯḥadshabâ, the daughter of Aḥâtâ, and for all his house and all his dwelling, from this day and forever. Amen, amen, selah.

Notes.

A phylactery for protecting the house of a man, his mother, and the latter's brothers, sisters, and mother from malign spirits and demons.

Case: divine names and magical words.

אודון: probably for אדון 'Lord'.

ייוי: for יהוה. See Montgomery, pp. 209—210.

איסתרין: 'male' Ishtars, with masculine plural suffix.

1. פרוך: On this name, see Montgomery, p. 139.

ארזניש: female proper name. In these texts, the clients seeking protection refer to themselves in the name of their mother rather than father, since 'maternity is a matter of fact; paternity, one of opinion'.

דורתיה: in original, י is written dittographically after ר. The stroke above the *yod* apparently indicates that the latter is an error.

2. אנש(ד): cp. אינש(ו) of same line.

מזולה: perhaps for מיזל לה, as suggested by Professor Epstein.

לאתם: for להתם.

ולבו: the Bo-demon is unknown to the writer. Can this be an error for ולנבו, which the scribe rewrote without erasing?

ולכל ידודי: uncertain, particularly as to the third and fourth letters of ירודי. Cp. וירודי in 1. 3.

3. וירודי ונאלי: The first of these words, which occurs in rabbinic literature, is read ירודא (with ד instead of the second ר) in most editions. Rarely is ירורא preserved. However, Lagarde adopts ירורא throughout his edition (e. g., לירורין Job 30:29, Prophetae Chaldaice, Leipzig, 1872, p. 107). The word is taken to mean a kind of bird, since it is mentioned along with the ostrich (Jastrow, Dictionary, vol. I, p. 594b, where a parallel to our passage is cited from Sanhedrin 59b: י נאלא 'thou howling *y*'). Jastrow (II, 866a) defines נאלא as *lamenting, howling; fatigue, heavy load; incubus*; and *asthma* (believed to be caused by a demon). Dalman (Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch, Frankfort a. Mein, 1922, p. 271a) defines נאלא as 'Alpdrücken', which would be paralled by וחלמא בישא בישא (Montgomery, p. 223) and other references to nightmares in magical literature. While all the cited definitions suit the context, ונאלי is translated as it is, because of its proximity to וירודי, which is known to mean 'howler' in these texts (Montgomery, p. 291b).

ולטבי: Montgomery (A Magical-Bowl Text and the Original Script of the Manicheans, Journal of the American Oriental Society, vol. XXXII, pp. 436) suggested deriving this noun metathetically from בטל (pael), which is used of undoing the work of demons. Lidzbarski, in a private communication to Dr. Montgomery, derives it from לא טבי 'the no good', 'the evil ones'.

באלבי: from context, obviously a kind of demon; exact definition unclear. Is this a further reduction of בלדבא(י) '(my) enemies', (Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Paris, 1898, pp. 60 and 69), which is itself reduced from בלדבבא?

טומאה: in original, א first omitted and then inserted supralinearly by scribe.

אחתא: female proper name commonly found in these texts as אח(א)תא or אח(א)ת; see Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik, vol. I, Giessen, 1902, p. 96 (text 2, 1. 2) and p. 102 (text 5, 1. 4).

קאקאי: female proper name, cp. קאקי in Hyvernat, Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes (Provence),[1]) Zeitschrift für Keilschriftforschung, II (1885), pp. 113—148.

[1]) Reproduced, in parallel colums, with texts E and F, of the present study, *q. v.*

מירים: מרים occurs in text Q (p. 593) of Schwab, Coupes à inscriptions magiques, Proceedings of the Society of Biblical Archeology, vol. XIII (1891), pp. 583—595.

4. גריגור: = Gregory, see Payne Smith, Thesaurus Syriacus, Oxford, 1879, vol. I, column 780.

מרבא(ו): masculine proper name, found in an incantation published by Montgomery (p. 246), in the forms מארבא and מראבא.

בתחדשבה(ול): 'Sunday-daughter'; cp. the corresponding masculine בר חדבשבא, Payne Smith, p. 587.

ולעלום: for ולעולם. Ellis, in Layard's Discoveries among the Ruins of Nineveh and Babylon, New York, 1853, p. 443, footnote, discusses the use of Hebrew in Aramaic charms.

TEXT B.

שידא נטיא טטיא קליא בתיא נוריאל צור קדיש (2) חתימין ומחתמין ומסגן אחת בת אימא רבי מלכי ודיפשי בני אחת ויניי (3) בת אחת ואחת בת איכא ואטיונא בר קרקוי וקרקוי בת שילתא ושילתא בת איכי (4) אינון וביתיהון ובניהון וקנינהון חתימין בעיזקתא דאלשדי בריך הוא ובעיזקתא דשלמוה (5) מלכא בר דויד דעבד עובידתא בשידי דיכרי ובלילותא ניקבתא חתימין ומחתמין ומסגן מן שידא דיכרא (6) ומן לילותא ניקבתא ומן עבדא ומן לוטתא ומן קריתא ומן אישתקופתא ומן עינא בישתא ומן חרשין בישין מן חרשי אימא (7) ובריתא ומן חרשי כלתא וחמתא ומן חרשי איתתא זידניתא מחשכא עינין ומפחא נפש ומן חרשי בישי דעל ידי אינשא (8) מתעבדין ומן כל מידעם ביש בשום יהוה יהוה צבאות שמו אמן אמן סלה הדין קמיעה לבטלא שידא טיטונם חתימין פגרי דעש (9) ופגרי דעש קל פגרי דעש קל מולי מולי אתוגלא.

**Translation.**

The demon NṬY', ṬṬY' QLY', BTY', Nuriel, Holy Rock. (2) Sealed and countersealed and fortified are Aḥât, the daughter of Immâ; Rabbî, Malkî and Dipshî, the sons of Aḥât; and Yanâi, (3) the daughter of Aḥât, and Aḥât, the daughter of Immâ, and Aṭyônâ the son of Qarqôi, and Qarqôi the daughter of Shîltâ, and Shîltâ, the daughter of Immî (4) — they and their houses and their children and their property are sealed with the seal-ring of El Shaddai, blessed be He, and with the seal-ring of King (5) Solomon, the son of David, who worked spells on male demons and female liliths. Sealed, countersealed and fortified against the male demon (6) and female lilith and spell and curse and incantation and knocking and evil eye and evil black-arts, against the black-arts of mother (7) and daughter, and against those of daughter-in-law and mother-in-law, and against those of the presumptuous woman, who darkens the eyes and

blows away the soul (i. e., causes despair), and against the evil black-arts, that are wrought by (8) men, and against everything bad. In the name of the Lord. Lord, Hosts is His name, Amen, amen, selah. This charm is to thwart the demon Tîtînôs. Sealed are the bodies (?) of ʿŠ (9) and the bodies (?) of ʿŠ QL, the bodies (?) of ʿŠ QL MYLY MYLY 'TYGL'.

## Notes.

A charm to protect a woman, her four children and a man (presumably her husband), together with his mother and maternal grandmother, from evil worked by demons and men.

1. נטיא טטיא קליא בתיא: mystical demonic names.

נוריאל: angel sometimes invoked in these incantations; see Montgomery, p. 271.

צור: Biblical epithet of God appearing in 1. 12 of text 8, in Montgomery (p. 154) as בצור יצחק 'by the Rock of Isaac'.

2. (ו)מסגן: pael participle pass. m. pl. of סגי; construed with מן, (lit.) 'made greater than' and hence in this context 'made safe from, fortified against (demons, etc.)'.

אחת בת אימא: proper name, the literal meaning of which is 'Sister, the daughter of Mother'. On אחת, see note on אחתא of text A, 1. 3. On אימא, or the variant אימי (at end of line), see Epstein, Gloses bablo-araméennes, Revue des Études Juives, LXXIII (1921), p. 49.

רבי: cp. note on דיוכברזיוא (בר רבי), text E, 1. 3.

(ו)יני: although here a woman's name, perhaps to be read the same as the name of the lilith, יאניא, in a Mandaic incantation; Montgomery, text 28, 1. 5, p. 244.

3. שילתא: female proper name, 'asked (of God)', with same meaning and derivation as O. T. שאול. For the loss of א, compare שאילא, of the Palmyrene inscriptions, with Talmudic שילא (Cooke, A Text-Book of Nort Semitic Inscriptions, Oxford, 1903, p. 283).

5. עיבידתא: 'magical practice' like עבדא, עבודא and עובדא: see Montgomery, p. 279.

6. אישתקופתא: Montgomery, p. 305, 'blow, affliction, a method or result of magical practice'.

עינא בישתא: on The Evil Eye, see Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Strassburg, 1898, p. 152 ff.

6–7. חרשי אימא וברתא וגו': for similar lists of relatives and others, from whose spells and curses the client seeks protection, see Lidzbarski, Ephemeris, vol. I., p. 96, text 2, 1. 11 ff.; Schwab, Deux vases judéo-babyloniens, Revue d'Assyriologie, II (1892), p. 139 (1. 2); Schwab, Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, XII (1890), p. 306 (text B, ll. 6 f.); Montgomery,

Some Early Amulets from Palestine, Journal of the American Oriental Society, XXXI (1911), p. 281.

7. איתתא זידניתא: cp. ענשיא זידניאתא, Pognon, Inscriptions mandaïtes, pp. 43, 55, etc.

מחשכא עינון ומפחא נפש: see Targum Onḳelos, Lev. 26:16; cp. Onḳelos, Pseudo-Jonathan and Peshiṭta, Dt. 28:65.

8. יהוה צבאות שמו = Isaiah 47:4.

9. פגרי: if read rightly, cp. lines 2 of texts 39 and 40 of Montgomery, pp. 248, 252.

TEXT C.

אסותא ומסורין כל זיקין ומזיקין בישין ....י יבטלון (2) חרשי יתבדרון עובדי יתהפכון חרשי לעבדיהון אתרום בְּ בתרום (3) פתרום ? מתרום יאוסם אפסום ביסם ביתום וארמסם חדי בדיקולא (4) בזויא לפומיכי חרשתא נשי מיביד בירתי מישמי קדורתי תלתאהון מלאכא (5) דחראקוק וחרמקוק וחרפכיד תלי בסיכתא דמישפלי דמידלי דמיטיטיניזופי גרמי (6) שתרפי איסירי ידי וריגלי דגברי ודנשי דעבדו דביש לבריכיהביה דנן ודעבדין דביש לבריכיהביה דנן (7) בר מרת ויתעקרון כל חרשין בישין מן הדין בריכיהביה בר מרת ומין מזליה ומין כוכביה ומין ביתיה כוליה (8) ומין דירתהון כולה ויתהפכון לאחוריהון ויחדרון ויאזלון על עבדניהון ועל משדרניהון מין יומא דין ולעלם בשום יהיהיה אלהים (9) צבאות אמן אמן סלה וכתוב יפול מצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגשו לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב [באהלך].

**Translation.**

Salvation! and bound are all the 'blast'-demons and evil harmers.... Let the black-arts (2) cease, scattered be the spells. Let the black-arts be turned on those, who work them. Atros, p (?), Batros, (3) Petrus (?), Mithras, Jesus (??), Abyssos (?), Byssos, Bythos, and Hermes. Excrement in torn (4) baskets at your mouths, O witches! Women,..... the three angels (5), viz., Ḥr-'aqôq, and Ḥr-Maqôq, and Ḥr-Pekîr. Hung on a peg, which is lowered and raised ..... bones (?) (6)..... Bound are the hands and feet of men and women, who have worked evil on this Berîkyahveh, and who are working evil on this Berîkyahveh, (7) the son of Mârat. And let all the evil black-arts be uprooted from this Berîkyahveh, the son of Mârat, and from his constellation and from his star and from all his house (8) and from all their dwelling. And let them be turned backwards; and let them return and let them go upon them that worked them and upon them that sent them — from this day and forever. In the name of YHYHYH, God, (9) Hosts; amen, amen, selah, hallelujah!

And it is written: 'A thousand may fall at your side, and ten thousand at your right hand. But it will not come near to you. No disaster will befall you; nor calamity come near your tent.'

## Notes.

A charm to divert evil from a man and his house, to those that would work the evil on him.

1. זיקין ומזיקין: combination found in Schwab, Coupes à inscriptions magiques, p. 587, text M, l. 1.

2–3. אתרום וגו׳: apparently a list of guardian powers, transliterated from a Greek original. Mithras, Bythos and Hermes are relatively certain; the rest, doubtful. On Mithras, see Theodor Hopfner, Orientalisch-religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Ägyptens, Archiv Orientální, III (1931), p. 352 ff. Dr. Albright first noted the possibility of reading Abyssos and Bythos (for the latter, see Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907, p. 16). The present writer, with all reserve, suggests that between the two is βυσσός, an older and dialectal form of βυθός. Hermes has already been found in the forms ארמס, ארמים, ארמא and הירמים (Montgomery, p. 123).

3–4. חרי בדיקולא בזויא לפומיכי: Doctors Epstein and Ginsberg immediately recognized this curse as that in Talmud Babli, Pesaḥim, p. 110 a (bottom of page).

4. תלתאהון: note א. We should expect תלתיהון (Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig, 1894, p. 98; cp. Montgomery, p. 190, text 17, l. 4, תלתיכין) or תליתיהון (cp. תליתיכין, Montgomery, p. 154, text 8, l. 3.). Cp. מלאבא for מלאכי and probably (though the א is radical) (ו)יאזלון (l. 8) for the more usual ייזלון (cp. ייתון in D, l. 11).

5. חראקוק וגו׳: Dr. Albright suggests that these three words are corruptions[1]) of Horus-names, each beginning with *Ḥr* (see Hopfner, op. cit., pp. 127 f.).

6. בריכיהביה(ל): This proper name (see Montgomery, p. 210 f.) is interesting, in that it gives us a pronunciation of the tetragrammaton. Note also ובישמיה דיהביה 'and in the name of Yahveh' (Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte, Halle, 1895, p. 22, l. 15). On שם המפורש, see Blau, op. cit., p. 124 ff.

7. מרת = מארת of Montgomery, p. 158.

ומין מזליה ומין כוכביה: cp. Stübe, op. cit., p. 22, l. 9.

8. דירתהון: '*their* dwelling' as against ביתיה (l. 7) '*his* house'. The wife, and perhaps children, to whom the 'they' refers, are not named in the incantation.

---

[1]) Can אקוק and מקוק be corruptions of 'Gog' and 'Magog'?

יהויהיה: kabbalistic form of the divine name, on variants of which, see Montgomery, pp. 60, 273.

9. וכתוב וגו׳: verses 7 and 10 of Psalm 91 follow. Note יגשו instead of יִגַּשׁ of the *textus receptus*; an תאונה (written מלא) as against תָּאֻנָה of the *textus receptus*. At this comparatively early date, scriptural quotations in the original Hebrew are not without interest.

The collection of bowls at the Baghdad Museum; to which texts D, E, and F belong, is growing steadily and bids fair to become in time the largest and best. Because of the frequent acquisitions, the present writer reserves publishing a catalogue of the bowls there for a future occasion.

## TEXT D. (No. 6519).

(2) .... אסותא מן שמיא (3) וחתמתא ונטרתא לדירתיה ולאיסקופתיה (4) ולמותביה ולְביתיה ודאיסקופתיה דְהדין פרוכדד בר זבינתא (5) ודקאמוי בת וארק וכל שום דאית להון דיתנטרון פרוכדד דנן בר (6) זבינתא וקאמוי דא בת וארק אינון ובניהון ובנתהון ותוריהון וחימאריהון ועבדיהון (7) ואמהתהון וכל בעירא דרבא וועירא דאית בהדא דירתא ואיסקופתא דאית בה ודהוי בה מִיכְעָן (8) ועד עלם ויבטלון מונה דהדא דירתא ואיסקופתא דהדין פרוכדד בר זבינתא ודקאמוי בת וארק חרשין (9) ארמאין חרשין יהודאין חרשין שיאעין חרשין פרסאין חרשין הינדואין חרשין יונאין חרשין די כיתין חרשין (10) דמיתעבדין בשבעין לישנין בין דאיתתא ובין דגברא כולהון שביתין ובטילין מן מימרֵיהּ דאל קנא ונוקים הוא דשלח (11) עזא ועזאל ומיטטרון איסרא רבא דכורסיה אינון ייתון וינטרון דירתיה ואיסקופתיה דפרוכדד בר זבינתא ודקמוי בת וארק (12) וניתקימון בה בהדא איסקופתא בנין ובנן ותורין וחימארין ופרכדד דנן בר זבינתא וקאמוי דא בת וארק ובניהון ובנתהון ועבדיהון ואמהתהון (13) בין דיכרי ובין נוקבאתא וגמלי ורכשי ותורי וחימארי וכל בעירא דברבא וועירא וכל מדועם דאית בה ודהאוי בה בהד‹א› איסקופתא ויתפתחון להון להדין (14) פרוכדד דנן בר זבינתא ולקאמוי דא אינתיה בת וארק תרעי דיכוֵזְנָא מארבע כנפי ארעה מולעילא ומולרע בישמיה דכבשיאל מלאכה דהוא כביש כל (15) מידועם ביש מן איסקופתיה דהדין פרוכדד בר זבינתא ודקאמוי דא בת וארק. יהוה שמו אמן אמן סלה

### Translation.

(2) --- Salvation from the Heavens, (3) and sealing and protection for the dwelling and for the threshold and for (4) the residence and for the house and for the threshold of this Farrûkdad, the son of Zebîntâ (5) and of Qâmôi,

the daughter of Zâraq, and all they have; that there may be preserved this Farrûkdad, the son of (6) Zebîntâ and this Qâmôi, the daughter of Zâraq, they and their sons and their daughters and their oxen and their asses and their slaves and (7) their handmaids and all cattle, great and small, which is in this dwelling and threshold, which is therein, and, which is going to be therein, from now (8) and forever. And let there cease from this dwelling and threshold of this Farrûkdad, the son of Zebîntâ, and of Qâmôi, the daughter of Zâraq, Aramean (9) black-arts, Jewish black-arts, Shiite black-arts, Persian black-arts, Indian black-arts, Greek black-arts, black-arts of the Romans; black-arts, (10) that are worked in the seventy languages, either by woman or by man. All of them are checked and annulled by the Word (?) of the jealous and avenging God, He Who sent (11) ʿAzzâ and ʿAzzâēl and Metatron, the great prince of His throne. They shall come and guard the dwelling and threshold of Farrûkdad, the son of Zebîntâ, and of Qâmôi, the daughter of Zâraq. (12.) And let there be preserved on this threshold, sons and daughters and oxen and asses and this Farrûkdad, the son of Zebîntâ, and this Qâmôi, the daughter of Zâraq, and their sons and their daughters and their slaves and their handmaids, (13) both male and female, and camels and steeds and oxen and asses and all cattle, great and small, and everything there is or is going to be on this threshold. And may there be opened for this (14) Farrûkdad, the son of Zebîntâ, and for this Qâmôi, his wife, the daughter of Zâraq, the gates of sustenance (?), from the four corners of the earth, from above and below. In the name of Kabshîēl, the angel, who stamps out every (15) bad thing from the threshold of this Farrûkdad, the son of Zebîntâ, and of this Qâmôi, the daughter of Zâraq. YHWH is His name. Amen, amen, selah.

## Notes.

Charm to protect a man, his wife and their children, slaves and livestock, from the ill effects of black magic worked by anyone in any language. The bowl is of brownish grey ware, small circle in center of interior, near rim on interior is following border: XXXXXXXXXXXXXXX, d. 15. 5 x h. 5.

1–2. Everything before אמותא is unintelligible.

3. ולאיסקופתיה: synecdoche for 'house', being synonymous with דירתא, מותבא and ביתא; op. l. 15.

4. פרוכדד: see Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895, p. 96.

זבינתא: for corresponding masculine, זבינא, see Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart, 1928, p. 231 f.

5. (וד)קאמוי: plausibly a Persian name consisting of *kāma* 'love, desire' with the hypocoristic suffix ôi.

8. דימזונא: uncertain; this reading suggested by Mr. Yeivin.

9. ארמאין .... יהודאין .... וגו: These groups are roughly the ethno-religious elements of the Babylonian community (the exact provenience is unfortunately not known) where this bowl was inscribed. The Arameans are Christians, probably the authors of the Syriac bowls (e. g., Montgomery, texts 31 to 37). The Jews are represented by these bowls in Aramaic. The Shiites (note metathesis of א and ע in text) are the Islamic sect still prevailing in Iraq. By Persians are meant Zoroastrians, to whom the so-called Pehlevi bowls may belong. The Indians have left traces in these texts as in the proper name Hindû(îtâ) (Montgomery, p. 246). Beside the Greeks, are mentioned the ביתין, who were often identified, in the Targumim, with the Romans[1]) Thus the Targum, ascribed to Rāb Yôsēf, in Chronicles I 1:7 interprets כתים as איטליון 'Italy' (Miqrāôt Gedôlôt, Lublin, 1911, vol. of Dibrê hay-yāmîm, p. 4).

10. בשבעין לישנין: According to rabbinic tradition, there are seventy languages, all of which Gabriel taught Joseph, in order to qualify him for his position in Pharaoh's court; see Ginzberg, The Legends of the Jews, Philadelphia, 1910, vol. II, p. 72. It is interesting to note that in one of Pognon's bowls, op. cit., (p. 77), the number of languages is given as 362.

אל קנא ונוקם: cp. אל קנוא ונקם (Nahum 1:2).

11. עזא ועזאל: For references in rabbinic literature to these fallen angels, see Jastrow, Dictionary, vol. II, p. 1049 a, sub עזא.

מיטטרון: see Montgomery, p. 207 f.; Ginzberg, op. cit., vol. I (1909), pp. 140, 149.

איסרא: 'prince' (orthographically indistinguishable from the far commoner 'spell' of these texts); see Wohlstein, Über einige aramäische Inschriften auf Thongefäßen des Königlichen Museums zu Berlin, Zeitschrift für Assyriologie, VIII (1893), p. 330.

13. מידועם: note assimilation of vowel to final *m* (also in l. 15). The ע, of course, was not pronounced; cp. Syriac ܐܝܕܥ.

איסקופתא ‹בהד›א: א omitted haplographically.

14. כבשיאל(ד): a protecting angel = כבשעיל of Pognon, Inscriptions mandaïtes, pp. 62, 69.

15. יהוה: the mark immediately preceding is apparently an unfinished א (beginning אדני, the Qrê of the tetragrammaton); without erasing it, the scribe then wrote יהוה.

---

[1]) The present writer was at first inclined to take ביתין as 'the sects' rather than 'Romans', in order to account for the Mandeans, who played so prominent a rôle in Babylonian magic of the period, and whose absence here is surprising. (What has been taken as ה of הונדואין might possibly be מ; but the י following it, and the ו make it difficult to read 'Mandeans' here.) However, Professor Epstein is convinced that ביתין here can only refer to 'Romans'.

| HYVERNAT'S BOWL[1]) | TEXT F (No. 9746) | TEXT E (No. 9745) |
|---|---|---|
| ווו חתים ומחתם ביתיה | חתים ומחתם ביתיה | חתים ומְחַתָם בְיתיה |
| דודין פרוך חתים ומחתם | ובוסתניה דא דוידין | דוידין |
| | שבור בר אילישבה | שבור בר אילישבא |
| ביתיה וכל אינשי ביתיה וכל | | |
| קנינה דודאן וכל עיבוריה | | |
| וחמריה רודאן פרוך בר קאקי | | |
| מן כל שידין ושיפטין ופתכרין | | |
| בישין ומן כל חרשי בישין | | |
| ומעבדי תקיפין ומן כל עקין | | |
| בישין ומן כל מידעם ביש | | |
| חתימין ומחתמין כל אינשי וכל | | |
| קנינה דודאן פרוך בר קאקי | בשבעין קיט קיטרין | בשבעין קיטרין |
| בשבעין קיטרין | בשבעין איסרין בשבעין | בשם (2) בשבעין איסרין בשבעין |
| בשבעין עיסרין בשבעין | חתמין בשושירא בזוזמרי | חתמין בש[ו]שירא בזוזמרי |
| חתמין בשישין אבני זימרא | באיזקתיה דיוכברזיוא בר רבי | בעיזקתיה דיוכברזיוא בר רבי |
| ובעיזקתיה דערבדזיוא בר רבי | ובעיזקתיה דכסדיאל | ובעיזקתיה (3) דכסדיאל |
| ובעיזקתיה דמיכאיל דמיכאיל | גברא מלאכא איסרא דכסדאי | גברא מלאכא איסרא דכסדאי |
| גברא מלכא עיסרא דאוריתא | | ובעיזקתיה דמיכאל |
| ובעיזקתיה דכסדיאיל | | גברא מלאכא איסרא דאוריתא |
| גברא מלכא עיסרא דכסדאי | ובעיזקתים(!) דגבריאל | ובעיזקתיה דגבריאל |
| ובעיזקתיה דגבריאיל | גברא מלאכא איסרא דנורא | (4) גברא מלאכא איסרא דנורא |
| גברא מלכא עיסרא דנורא | ובעיזקתיה דאספנדסדיוא גינאה | ובעיזקתיה דאספנדם דיוא גינאה |
| ובעיזקתיה דאספ נדסדיוא גינא | דישלומה מלכה בר דאוד | דישלומה מלכה בר דאויד |
| דשלמוה מלכא בר דאויד | ובעיזקתיה דישלומה מלכה בר | ובעיזקתיה דישלומה מלכה בר |
| ובעיזקתיה דשלומא מלכא בר | דא'יד | דאויד ובעיזקתה (5) ובעיזקתיה |
| דאויד | | דישלומה מלכה בר דאויד |

[1]) Since the photographic reproduction in Hyvernat's publication is not clear enough to warrant emendations of his transcription, no attempt will be made to do so here.

אבל אבל מלך
מצרים לא יוכל לעמוד
בפני מלך אשור כי
לא יהיה לו צבא
מספיק

אבל אבל מלך
מצרים לא יוכל לעמוד
בפני מלך אשור כי
לא יהיה לו צבא
מספיק

אבל אבל מלך
מצרים לא יוכל לעמוד
בפני מלך אשור כי
לא יהיה לו צבא
מספיק

אבל אבל מלך
מצרים לא יוכל לעמוד
בפני מלך אשור כי
לא יהיה לו צבא
מספיק

אבל אבל מלך
מצרים לא יוכל לעמוד
בפני מלך אשור כי
לא יהיה לו צבא
מספיק

**Translation.**[1])

Sealed and countersealed are the house (and the garden) of Zîdîn Shabôr, the son of Elîshebâ, with seventy knots, (2) with seventy bonds, with seventy seals, with a chain, with . . . . . With the seal-ring of Yokabar-Zîwâ, the son of Rabbê, and with the seal-ring (3) of Kasdîēl, the mighty, the angel, the Prince of the Chaldeans, [and with the seal-ring of Michael, the mighty, the angel, the Prince of the Law,] and with the seal-ring of Gabriel, (4) the mighty, the angel, the Prince of Fire; and with the seal-ring of Aspanadas-Dêwâ, the jinnee of King Solomon, the son of David; and with the seal-ring of King Solomon, the son of David, [and with the seal-ring (5) and with the seal-ring of King Solomon, the son of David]; and with the great seal of the Lord of the Universe, whose knot can not be untied and whose seal can not be broken. Blessed art Thou, O Lord, God of Israel. Amen, amen, selah. (6) [Again,] sealed and countersealed are the house (and garden) of Zîdîn Shabôr, the son of Elîshebâ, with seventy knots, with seventy bonds with seventy seals, with a chain, with . . . . . With the seal-ring of Yokabar-Zîwâ, the son of Rabbê, (7) and with the seal-ring of Kasdîel, the mighty, the angel, the Prince of the Chaldeans; and with the seal-ring of Michael, the mighty, the angel, the Prince of the Law; and with the seal-ring of Gabriel, the mighty, the angel, the Prince of Fire; and with the seal-ring of Aspanadas-Dêwâ, the jinnee of King Solomon, the son of David; and with the seal-ring of King Solomon the son of David; and with the great seal of the Lord of the Universe, whose knot can not be untied, and whose seal can not be broken. Blessed art Thou, O lord, God of Israel. Amen, amen, selah.

## Notes.

Two duplicate phylacteries from Kish, for protecting a man's house, by invoking the powers of the seal-rings of guardian angels, of Solomon and his jinnee, and of God, Himself. Hyvernat's bowl is in large measure parallel to this pair. The reader is referred to Hyvernat's article for information on points of interest occurring in his text. Both E and F are complete, though mended, and measure d. 17×h. 6·5. E has a figure of a fettered demon in the center.

1. שבור = the well known Persian name, Sapor.

אלישבע = אלישבא (Exodus 6:23).

קיט (F): After writing these three letters, the scribe encountered a fault in the surface of the bowl, on which he could not write. Without striking out what he had already written, he wrote the entire word, קיטרין, on the other side of the fault.

[1]) Sections in E, but lacking in F, are bracketed; in F, but not in E, parenthesized.

בשם (E): ם erroneously for ב. Without erasing, the scribe then wrote the entire word, בשבעין, correctly.

2. בשושירא בווזמרי: As Dr. Epstein points out, שושירא is the equivalent of שרשרת 'chain', and what is read as וזמרי, is probably synonymous with it.

יוכבריוא(ד): see Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, Giessen, 1905, erster Teil, p. XXV. Since the name is Mandaic, Dr. Epstein rejects Hyvernat's reading *Rabbi*, as the father of Yokabar-Zîwâ, and instead suggests *Rabbê*.

3. דכסדיאל .... איסרא דכסדאי וגו': Dr. Ginsberg calls the writer's attention to Daniel X, where the Princes of Nations are first mentioned; and, where Michael, here called the Prince of the Law (sc., of Israel), is named מִיכָאֵל שַׂרְכֶם (verse 21) 'Michael', your (i. e., Israel's) Prince. See Montgomery, The Book of Daniel, (International Critical Commentary), New York, 1927, pp. 419 f.

גברא: epithet of supernatural beings; see Pognon, Une incantation contre les génies malfaisants en Mandaïte, Memoires de la Société de Linguistique de Paris, VIII, p. 127.

4. אספנדם: see Montgomery, Daniel, p. 124, on אשפנז (Daniel 1:3).

גינאה: 'jinnee' rather than 'gardener' (latter according to Hyvernat).

דאויד (F): ו first omitted and then inserted supralinearly.

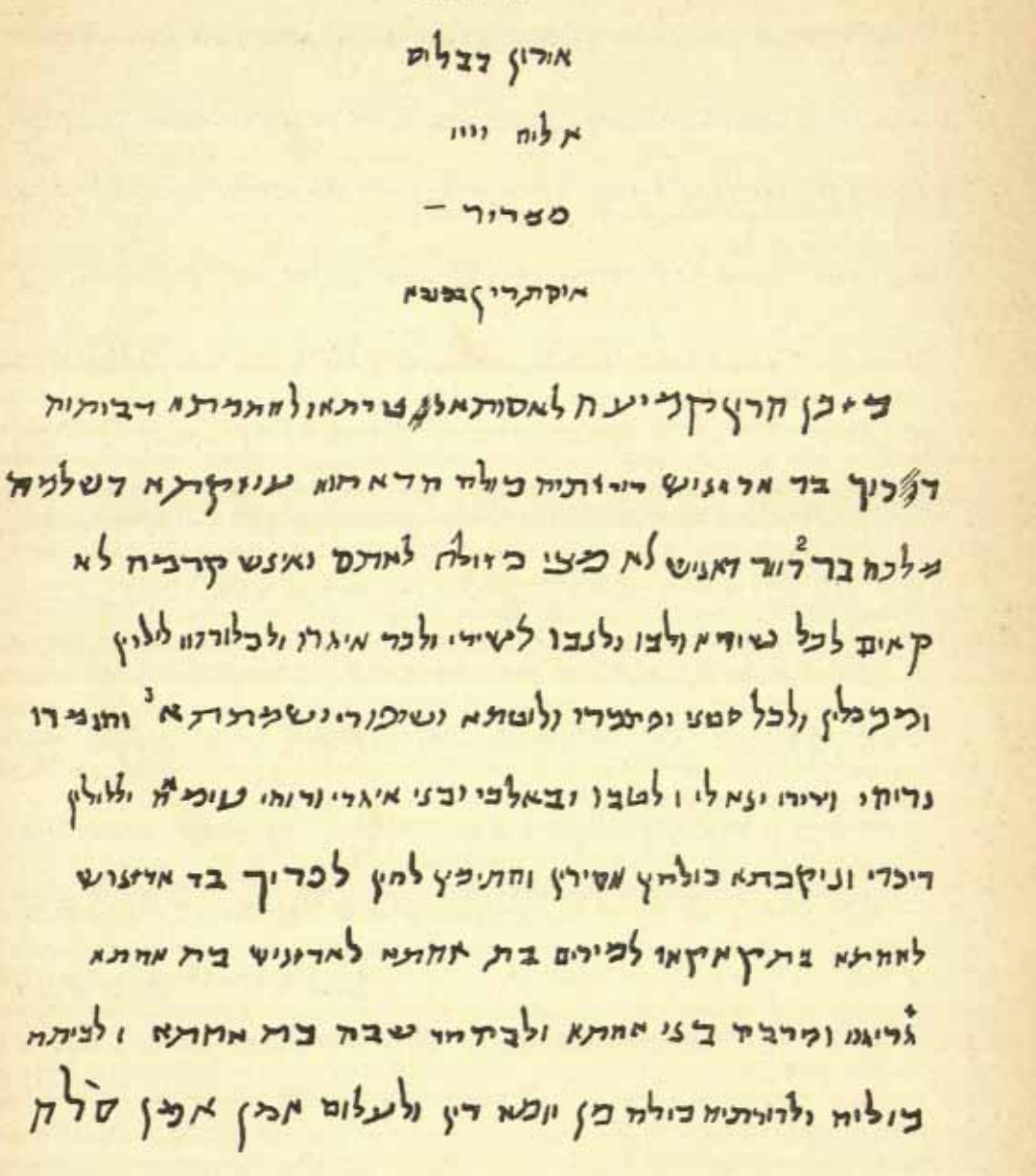
4–5. ובעיזקתה ובעיזקתיה: dittography within dittography.

8. ברוך אתא יהוה אלהי ישראל: further evidence of the Jewish origin of these Aramaic incantations. Note how every word of the corresponding formula is intentionally misspelled in Hyvernat's text. Aversion toward correctly pronouncing and spelling sacred names (especially for profane purposes) underlies the Qrê of the tetragrammaton and other Jewish usages, such as אלקינו for אלהינו.

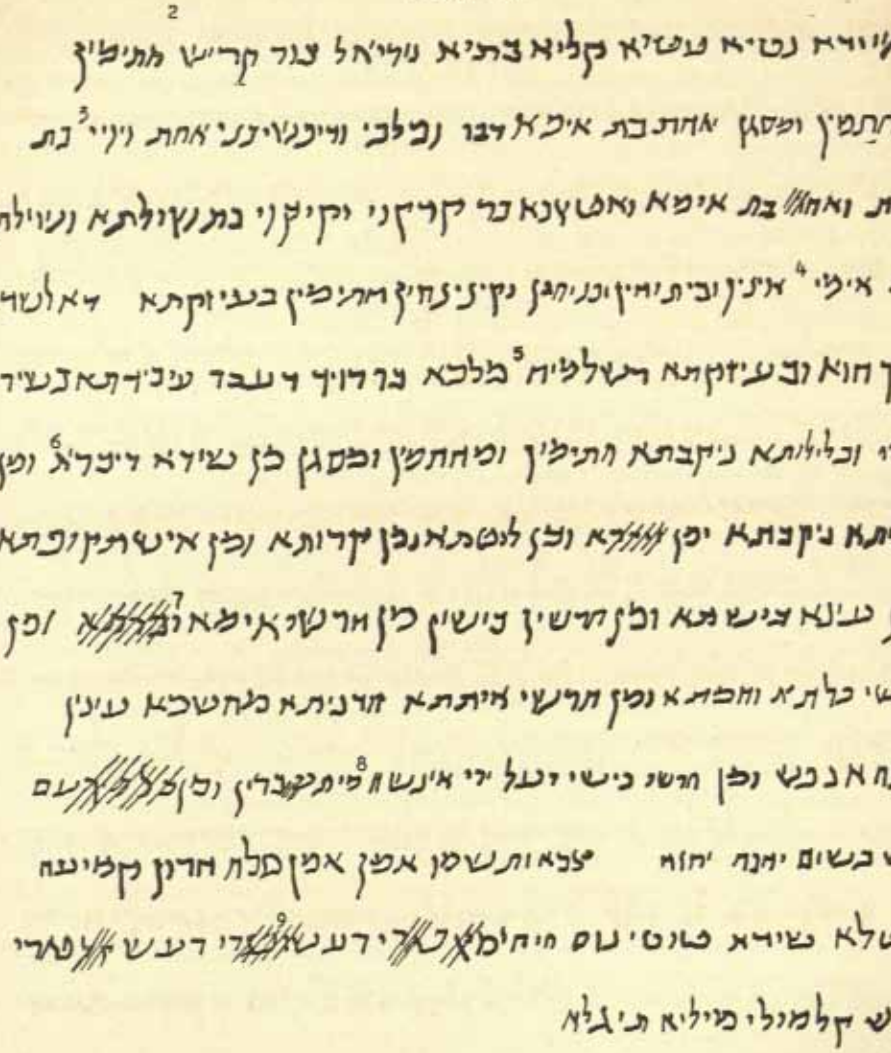
## Note on Plates.

The following facsimiles are autographed copies of the bowl texts. Since the originals are written spirally, the accompanying plates (as those in Montgomery's volume) will spare the reader the trouble of turning them around and around. For objective accuracy, of course, photographs are best. G. R. Driver (A Magic Bowl, Revue d'Assyriologie, XXVII (1930), pp. 61–64) published a Mandaic bowl with an interesting photograph of it. By using a Goertz lens, he succeeded in reproducing the inscription on the concave surface, with minimum distortion. The lens, being quite expensive, is inaccessible to many. It is to be hoped that museums will be equipped with it, and will place it at the disposal of students interested in these and similarly inscribed texts.

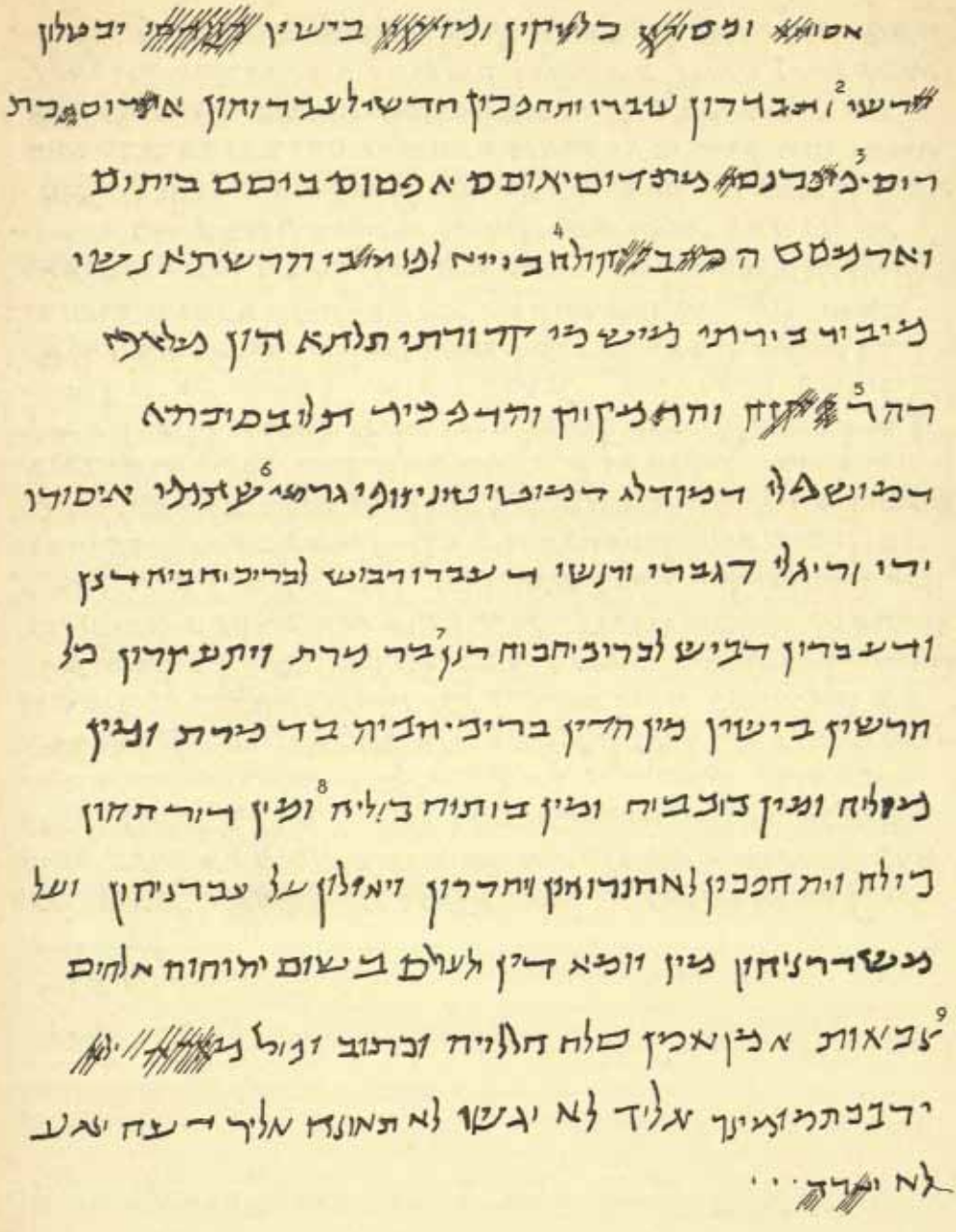
TEXT A.



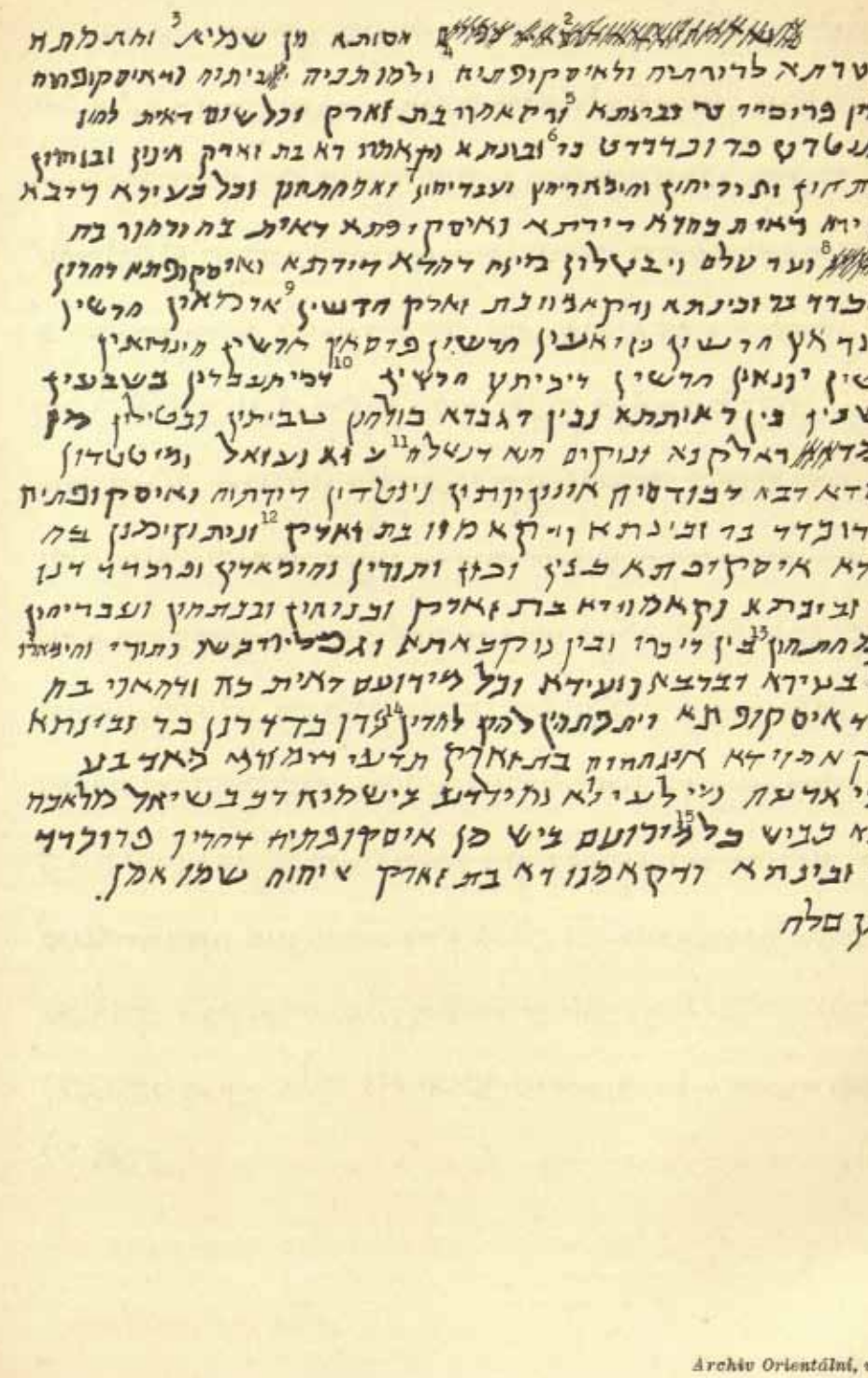
TEXT B.



TEXT C.



TEXT D.



TEXT E.

חתום וקיים דזורין שבור בר אילושבא

כשבעין קיטרין נשף [2] צשבעין אזירין בשפעין חתמין בשראיא

לזוהמיה בעותקתיה דיוסף דזונא בר וכוונעיזחתיה [3] דכסלואל

גברא עלאבא איסרא וכל מזיקתיה וכוכאל גברא עלאבת

איסרא לאוירתיה וכל יוצרתיה דגבריאל [4] גברא עלאבת איסרא

לדגלא ובעבי נקתיה דאסכלים לוש גונאה דעליה בלכה בר דאוד

ובעזיקתיה דישלוצה בלכה בר דאוד ובעזיקתיה [5] ובעזיקתיה

רוש לופה בלכה בר דאוד וכחתמא דלא דבדיעלפא דלא קיטריה

צעשאתדן ולא חתפיה פוקבר בדוך אתא ומוך אלהי ישראל אמין

אמין סלה [6] תוב חתים ויחתם ביתיה ודירין שבוך בר

מילוש לה צשלעין קיטרין בשמעון מיסלן צשבעין חתמין

צעשושדא בזוזגא בעזיקתיה דוכבכד שוא בר ורבן

[7] ובעזיקתיה בסלוקתיה דשראל ובעבדיה דזוגא

גברא עלאבא איסרא דאוירתא ובעזיקתיה עגבריא גברא עלאבת

אוסרא עניבא ובעזיקתיה לאס [8] סנגם דוא גוגאה דשלוחה בלא

לאוור ובעבדישראל בלכה בר דאוד וכחתמא לבא לכל נעלמא

ישראל אמין אמין סלה

TEXT F.

# PARERGA BABYLONICA XIII–XIV.

Von

*M. San Nicolò.*

## XIII. Zur Chronologie des Bêl-šîmanni und šamaš-erîba.

Während Nidintu-Bêl und Araḫu, die beiden Prätendenten aus dem Beginn der Regierung des Darius I., die in den Jahren 522 und 521 v. Chr. nach einander als Nabû-kudurri-uṣur, den Sohn des Nabû-na'id, aufgetreten sind, als Fortsetzer der chaldäischen Dynastie bloß den Titel eines „Königs von Babylon" führten, nahmen zwei spätere Usurpatoren, Bêl-šîmanni und Šamaš-erîba, den offiziellen Titel der ersten Achämeniden an und nannten sich *šar bâbili*$^{ki}$ *šar mâtâte*, „König von Babylon, König der Länder". Sie machten damit, wie seinerzeit der medische Empörer Gaumāta, der sich für den ermordeten Barzija ausgegeben hatte, einen Anspruch auf das persische Großreich geltend. Eine chronologische Festsetzung der sich ebenfalls nur auf Monate erstreckenden Nebenregierungen des Bêl-šîmanni und des šamaš-erîba ist bisher nicht gelungen. Ungnad, OLZ. 1907, Sp. 464 ff. weist beide, auf Grund der in den nach ihnen datierten Urkunden erwähnten Personen, der späteren Zeit des Darius I. zu, während Weissbach, RLA. I, S. 383 und 482 diese Angabe noch auf die ersten Jahre des Xerxes erweitert.

Soweit ich das nicht sehr umfangreiche Material zu überblicken vermag, sind folgende Datierungen, alle aus dem Akzessionsjahr (*šanat rêš šarrûti*) der beiden Könige, erhalten:

Bêl-šîmanni, 10 + x. Ab, aus Barsipa (Lord Amherst Coll.),[1]
1. Ulul, aus [Dilbat] (VS. VI 331);[2]

Šamaš-erîba, 25. Ulul, aus der Umgebung von Barsipa[3] (VS. III 178),
x. Ulul, aus Barsipa (VS. III 179),
21. Tašrit, aus Barsipa (VS. V 116),
23. Tašrit, aus Barsipa (VS. VI 173),
29. Tašrit, ohne Ausstellungsort (VS. VI 174).[4]

[1]) Pinches, Verhandlungen des XIII internationalen Orientalisten-Kongresses (Hamburg 1902), S. 268.

[2]) In einer dritten Urkunde, VS. III 180 aus Barsipa, ist die Tages- und Monatsangabe abgebrochen.

[3]) Vgl. Krückmann, Neubabyl. Rechts- und Verwaltungstexte (Texte u. Materialien der Hilprecht Collection II/III), S. 51, 1 und Unger in RLA. I, S. 413 § 46.

[4]) Eine sechste Tafel VS. VI 175, ebenfalls ohne Ausstellungsort, aber wahr-

Ein von mir durchgeführter neuerlicher Vergleich der in diesen Urkunden vorkommenden Personen mit zusammengehörigen Texten der Berliner und anderer Sammlungen bestätigt die Richtigkeit der von Ungnad und Weissbach angenommenen allgemeinen zeitlichen Begrenzung, die zwischen dem 13. Jahr des Darius I. und den ersten Jahren des Xerxes liegt. Allein ich glaube, daß man darüber hinaus mit Hilfe von VS. VI 331 wenigstens den Anfang der Regierung des Bêl-šîmanni ziemlich genau bestimmen kann.

Diese aus mehreren Fragmenten zusammengesetzte und bei San Nicolò-Ungnad, Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden I (abgek. NRV.) als Nr. 683 übersetzte Tontafel aus Dilbat enthält nämlich die Regelung des Bezuges bestimmter Tempeleinkünfte zwischen zwei Schreibern von E-imbi-Anu. Es wird darin zunächst die Teilung der Arbeit und der damit verbundenen Einnahmen für die Zukunft, das ist vom 1. Ulul des Akzessionsjahres des Bêl-šîmanni — dem Tage des Vertragsabschlusses und auch der Ausstellung der Urkunde — an, vereinbart; Z. 7—11. Darauf folgt eine Regelung für die Vergangenheit, und zwar allem Anscheine nach betreffs der dem Tage des Vergleiches vorangegangenen sechs Monate. Diese Zeitangabe lautet Z. 12: *ultu* $^{ara_h}$*addari šattu* $1^{kám}$ *adi qît* $^{ara_h}$*abi*, „vom Monat Adar des 1. Jahres bis zum Ende des Monats Ab." Es ist klar, daß es sich dabei nur um den dem Vertragsabschluß unmittelbar vorhergehenden Monat Ab handeln kann, sodaß damit die Zeit zwischen dem 1. XII. des verflossenen und dem 29./30. V. des laufenden Jahres gemeint ist; denn vom anschließenden 1. VI. an soll die zwischen den Parteien vereinbarte Neuregelung in Kraft treten. Das in Z. 12 genannte „1. Jahr" kann aber nach dem oben Gesagten nur das 1. Jahr des Xerxes sein, dessen Name vielleicht mit Rücksicht auf die politischen Verhältnisse lieber nicht erwähnt wird.[1]) Daraus folgt m. E., daß Bêl-šîmanni die Regierung in einer Zeit ergriffen haben müßte, die zwischen Nisan und Ab (I.—V.) des 2. Jahres des Xerxes liegt, weil mit dem letztgenannten Monat bereits die nach Bêl-šîmanni datierten Urkunden einsetzen. Diese Annahme steht auch mit den erhaltenen Datierungen aus dem 2. Jahre des Xerxes im Einklang, welche nur bis zum 6. Dumuz (6. IV.) reichen, wobei es von großer Bedeutung ist, daß es sich um Urkunden aus Sippar und Barsipa handelt, indem damit die sonst in Betracht zu ziehende Möglichkeit von Paralleldatierungen aus verschiedenen Teilen des Landes ausgeschaltet wird.[2])

---

scheinlich wie VS. VI 174 aus Sippar, enthält nur die Jahresangabe; vgl. aber Z. 2: „29. Tag".

[1]) Vgl. aber z. B. auch VS. VI 182, 7 f. (NRV. I Nr. 616).

[2]) Vgl. Evetts, Inscriptions of the reigns of Evil-Merodach usw. App. Nr. 3: x. Nisan (aus Sippar); VS. VI 181: 14(!). Siman (aus Bâb-šurru bei Barsipa) und BRM. I 85: 6. Dumuz (aus Barsipa).

Es scheint mir somit erwiesen zu sein, daß der Beginn der Gegenregierung des Bêl-šîmanni im 2. Jahr des Xerxes, und zwar in den Monaten Dumuz oder Ab, anzusetzen ist. Für die Bestimmung des *dies ad quem* hingegen fehlt bisher noch jeder Anhaltspunkt, weil die nächste wieder nach Xerxes datierte Urkunde derzeit erst vom 1. Dumuz seines 4. Jahres (Evetts, a. a. O. App. Nr. 4) stammt,[1]) was einen viel zu großen Spielraum offen läßt. Denn es ist zweifellos anzunehmen, daß auch die Herrschaft des Bêl-šîmanni nur von kurzer Dauer gewesen ist und jedenfalls noch im Laufe des 2. Jahres des Xerxes ihr Ende gefunden hat.

Leider steht uns für Šamaš-erîba kein so aufschlußreiches chronologisches Hilfsmittel wie die Tafel VS. VI 331 zur Verfügung, sodaß wir uns zur Bestimmung seiner Regierungszeit vorläufig mit anderen allerdings nicht so konkludenten Indizien begnügen müssen. In zwei Verpflichtungsscheinen, von welchen der eine (VS. III 178 = NRV. I Nr. 462) nach ihm, während der andere nach Bêl-šîmanni datiert ist (VS. III 180 = NRV. I Nr. 464), begegnet als Gläubiger ein Grundbesitzer Rêmût-Bêl, der auch in anderen Urkunden erwähnt ist; so z. B. in einem Ehevertrag aus dem 28. Jahr des Darius I. (Krückmann, TuM. II/III 2, 16 f.), in einem Werkvertrag aus dem Akzessionsjahr des Xerxes (VS. VI 182) und als Zeuge in einer Quittung aus dem 1. Jahr des gleichen Königs (VS. IV 194, 10 f. = NRV. I Nr. 575).[2])

Allein die beiden angeführten Verpflichtungsscheine, welche die Einhebung der Dattelpalmen-*imittu* von zwei verschiedenen verpachteten Grundstücken des Rêmût-Bêl in der Umgebung von Barsipa betreffen, müssen chronologisch in einer engen Verbindung zu einander stehen. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß sie, ähnlich wie die neun und mehr Pachtverpflichtungsscheine des Nabû-šarru-uṣur aus derselben Gegend, welche sämtlich dem 16. Jahr des Xerxes angehören,[3]) ebenfalls einer einzigen Wirtschaftsperiode zuzuweisen seien und daher beide aus dem gleichen Jahr (d. h. mit Rücksicht auf VS. III 180, dem 2. Jahr des Xerxes) stammen.[4]) In diesem Falle wäre der eine Usurpator unmittelbar dem anderen gefolgt und Šamaš-erîba hätte nach den erhaltenen Zeitangaben noch im Monat Ulul die Herrschaft nach Bêl-šîmanni ergriffen.

[1]) In VS. III 181 (NRV. I Nr. 787) ist die Jahreszahl teilweise abgebrochen; es ist 2(+ x) zu sehen, also etwa 2.—5. Jahr (22. Nisan).

[2]) Vgl. auch Ungnad, a. a. O.

[3]) VS. III 182—186 (NRV. I Nr. 465—469) und TuM. II/III 173—176, alle neun zwischen dem 26. Ab und dem 10. Ulul ausgestellt; vgl. auch VS. III 206. 216. 224; VS. VI 301 (NRV. I Nr. 470—472a) und TuM. II/III 177, deren Datum nicht (vollständig) erhalten ist.

[4]) Vgl. auch den zweiten Pachtverpflichtungsschein aus dem Akzessionsjahr des Šamaš-erîba (x. Ulul, VS. III 179 = NRV. I Nr. 463).

Wie dem auch sei, glaube ich, daß wir nicht fehlgehen dürften, wenn wir die Gegenregierung des Šamaš-erība entweder, wie soeben gesagt, noch in das 2. Jahr (484/3 v. Chr.) oder allenfalls in ein der allernächsten folgenden Jahren des Xerxes verlegen.[1])

## XIV. Eine neubabylonische Urkunde über Dienstantichrese des Schuldners.

In meinen Bemerkungen zu Perg. Dura 10 in OLZ. 1931, Sp. 1015 ff. mußte ich das von Welles[2]) in seinem ausgezeichneten Kommentar zu dieser wichtigen Urkunde hervorgehobene Fehlen eines der dort enthaltenen παραμονή des Schuldners entsprechenden, einwandfreien Belegs für die antichretische Selbstverpfändung des Schuldners unter den neubabylonischen Tontafeln bestätigen. Ich konnte dabei bloß der Erwartung Ausdruck geben, daß eine systematische Durchforschung des Materials oder neue Publikationen das Bestehen dieser in anderen Rechtskreisen des Zweistromlandes, zur Tilgung der Zinsen oder auch des Kapitals einer Schuld, gebräuchlichen Rechtsform[3]) auch noch für die neubabylonische Periode nachweisen würden. Ein solcher Beleg scheint mir jetzt, wie schon der Herausgeber selber richtig erkannt hat, unter den von Krückmann soeben veröffentlichten Urkunden der Hilprecht-Sammlung[4]) gefunden zu sein und ich darf hier diesen Text seiner besonderen Bedeutung wegen den Rechtshistorikern zugänglich machen. Die Tafel TuM. II/III 112 aus dem Jahre 562 v. Chr. lautet:

*1½ šiqil kaspu a-di kaspi šá šamaššammi (šá)*[5]) *ᴵzêr-bâbiliᵏⁱ*
*apil-šú šá ᴵšu-ma-a apil ᴵilu-ta-bani* ⟨*A*⟩[6]) *ʰêrib-bîti ᵈnabû*
*ina muḫḫi ᴵᵈnabû-mukîn-zêri apil-šú šá ᴵᵈnabû-zêru-iddina*
*apil ᴵki-din-ᵈna-na-a ù ᴵᵈba-ú-e-ṭi-rat*
*ummi-šú ᴵᵈnabû-mukîn-zêri dul-lu šá ᴵzêr-bâbiliᵏⁱ*
*ip-pu-uš-ma akâluʰⁱ·ᵃ ᴵzêr-bâbiliᵏⁱ*
*i-nam-din-šú ù šá arḫi 1 šiqil kaspu*
*ku-ú ʰra-šu-tu ša ina muḫ-ḫi-šú*
*ᴵᵈnabû-mukîn-zêri it-ti ᴵzêr-bâbiliᵏⁱ*

[1]) Das 1. Jahr des Xerxes käme schwerlich in Betracht, da wir Datierungen nach diesem König vom 17. Ulul (VS. IV 192) und 30. Araḫsamnu (VS. IV 193) besitzen.

[2]) Yale Classical Studies II (1931), S. 62 ff.

[3]) Vgl. den von Koschaker, Über einige griech. Rechtsurkunden a. d. östlichen Randgebieten des Hellenismus (1931), S. 9 ff. gebotenen Überblick, worin S. 14 ff. auch die aus dem neubabylonischen Material zu gewinnenden Indizien eingehend gewertet werden.

[4]) Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte (Texte und Materialien der Fr. Prof. Hilprecht Collection usw. II/III, 1933).

[5]) Fehlt im Text.

[6]) Als Fehler des Schreibers zu tilgen; vgl. TuM. II/III 84, 3; 115, 2 f. u. ö.

*ú-šam-qa-at a-di muḫḫi šá* $^{I}$*zêr-bâbili*$^{ki}$
*in-ni-iṭ-ṭi-ru* $^{Id}$*ba-ú-e-ṭi-rat*
*ummi-šú pu-ut-su na-šá-a-ta* $^{Id}$*nabû-mukîn-zêri apil-šú šá*
$^{Id}$*nabû-zêru-iddina apil* $^{I}$*ki-din-*$^{d}$*na-na-a pu-ut e-ṭè-ru*
*šá 1½ šiqil kaspu adi kaspi(!) šá šamaššammi ra-šu-tu šá* $^{I}$*zêr-bâbili*$^{ki}$
*šá ina muḫḫi* $^{Id}$*nabû-na'id apil-šú šá* $^{I}$*iddin-nu-nu apil* $^{h}$*šangû*[1]) $^{d}$*nabû*
*na-ši*
$^{h}$*mu-kin-ni* (3 Zeugen und der Schreiber)
*bár-sip*$^{ki}$ $^{ara^{h}}$*šabâṭu ûmu 15*$^{kám}$
*šattu 42*$^{kám}$ $^{Id}$*nabû-kudurri-uṣur šar bâbili*$^{ki}$
*10 bil-tú šá ḫu-ṣab* $^{Id}$*nabû-mukîn-zêri u* $^{Id}$*nabû-na'id*
*e-lat i-nam-din-nu,*

„1½ Sekel Silber nebst dem Silber für Sesam, (Silber, gehörig dem) Zêr-Bâbili, dem Sohne des Šumâ, des Nachkommen des Ilûta-bani, dem Tempelbetreter des Gottes Nabû, zu Lasten des Nabû-mukîn-zêri, Sohnes des Nabû-zêru-iddina, des Nachkommen des Kidin-Nanâ, und der Bâu-eṭirat, (5) seiner Mutter. Nabû-mukîn-zêri wird Arbeit für den Zêr-Bâbili leisten und Zêr-Bâbili wird ihm Nahrung geben und (so) wird monatlich 1 Sekel Silber anstelle[2]) der Forderung zu seinen Lasten Nabû-mukîn-zêri bei Zêr-Bâbili (10) abstreichen(?),[3]) bis daß Zêr-Bâbili beglichen sein wird; Bâu-eṭirat, seine (d. h. des Nabû-mukîn-zêri) Mutter, bürgt für ihn.

Nabû-mukîn-zêri, Sohn des Nabû-zêru-iddina, des Nachkommen des Kidin-Nanâ, bürgt für die Begleichung der 1½ Sekel Silber nebst dem Silber für Sesam, der Forderung des Zêr-Bâbili, (15) die zu Lasten des Nabû-na'id, Sohnes des Iddinunu, des Nachkommen des Priesters des Gottes Nabû, ist.

Zeugen: (es folgen die Namen von drei Zeugen und des Schreibers).

(20) Barsipa, den 15. Šabaṭ, 42. Jahr des Nabû-kudurri-uṣur, Königs von Babylon.

10 *biltu* von *ḫuṣâbu*[4]) werden Nabû-mukîn-zêri und Nabû-na'id außerdem geben."

---

[1]) Geschr. $^{h}$*É.BAR.*

[2]) *Ku-ú* (möglich wäre auch ein *KU.Ù* unbekannter Lesung) begegnet in ähnlichem Zusammenhang öfters; vgl. z. B. TCL. XIII 200, 6 und auch NRV. I Nr. 334, Anm. 4. Die Bedeutung scheint jedenfalls der von *kûm(u)* gleichzukommen; vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 342, 2.

[3]) Die technische Bedeutung von *maqâtu*(Š) „fallen lassen, niederwerfen, vernichten" usw. an dieser und anderen analogen Stellen (vgl. Nbn. 553, 11; Nbn. 807, 6 ff.) ist noch unklar. Es handelt sich jedenfalls um einen rechnungsmäßigen Tilgungsvorgang (Aufrechnung gegenseitiger Forderungen?); vgl. die Wendung *šu-un-qu-ut-tu it-ti a-ḫa-meš i-te-ep-šu* in Cyr. 338, 8 f.; ähnlich Nbn. 715, 13.

[4]) Über diese bei der Pachtauflage (*imittu*) von Dattelpalmen sehr oft vorkom-

Ihrem formularen Aufbau nach entspricht die Urkunde vollkommen den in großer Anzahl erhaltenen Verpflichtungsscheinen mit Pfand- oder Bürgenstellung.[1]) Das hier zugrunde liegende Schuldverhältnis ist nicht ganz leicht zu rekonstruieren, dürfte aber m. E., da die beiden Schuldner offenbar Pächter des Gläubigers sind (oben S. 339, 4), an sich kein Darlehen sein, sondern wenigstens mittelbar mit einem Pachtvertrag zusammenhängen, etwa in der Weise, daß eine ursprüngliche Naturalzinsverpflichtung, bis auf die in Z. 22 f. erwähnte Leistung in natura, nachträglich in eine Geldschuld umgewandelt worden ist. Anscheinend handelt es sich dabei um eine gemeinsame Schuld der beiden Pächter, für welche sich die Mutter des einen Schuldners, des Nabû-mukîn-zêri, mitverpflichtet hatte.

Nun schließt dieser mit dem Gläubiger eine Dienstantichrese ab, um auf diese Weise die auf ihm und seiner Mutter lastende Hälfte der Schuld (1½ Sekel nebst dem Silber für Sesam, Z. 1), wohl samt den allfälligen Verzugszinsen, zu tilgen, wobei ein Monat Arbeit einem Sekel Silber gleichgesetzt wird. In dem darüber errichteten novatorischen Verpflichtungsschein, der hier erhalten ist, übernimmt Nabû-mukîn-zêri auch noch die persönliche Zahlungsgarantie für den auf seinen früheren Mitschuldner entfallenden Teil der Schuld (1½ Sekel nebst dem Silber für Sesam, Z. 12 ff.).[2]) Die Bürgschaft der Mutter Bâu-eṭirat hingegen (Z. 11 f.) bezieht sich auf die Dienstantichrese des Sohnes und sollte vor allem in dem Fall wirksam werden, als dieser den Gläubiger vorzeitig verlassen oder die Arbeit verweigern würde usw.[3])

Der Inhalt der Dienstantichrese, die hier in erster Linie Kapitalsantichrese war, wird kurz mit *dullu ša G epêšu* „die Arbeit des G(läubigers) machen", d. h. „Arbeit für den G. leisten" (Z. 5 f.) ausgedrückt, eine Wendung, welche weder dem Pfandrechte angehört, noch der für die Dienstmiete üblichen Terminologie entspricht.[4]) An pfandrechtlichen Elementen möchte ich aber in unserer Urkunde die Ersatzfunktion der Arbeitsleistung gegenüber der Schuld (*ku-ú rašûtu ša ina muḫḫišu*, Z. 8) und die Verpflichtung des Gläubigers zur Verpflegung des Schuldners

mende Nebenleistung des Pächters vgl. NRV. I Nr. 397, Anm. 4 und Nr. 374, Anm. 4. Wir ersehen daraus, daß die beiden Schuldner Pächter des Gläubigers gewesen sind.

[1]) Vgl. NRV. I Nr. 290—343 und dazu Vorbem. S. 268 ff.

[2]) *Pu-ut e-ṭè-ru ... na-ši*; vgl. Bem. zu NRV. I Nr. 335. Wahrscheinlich hatten ursprünglich die beiden Schuldner eine wechselseitige Bürgschaft für die Erfüllung der gemeinsamen Schuld nach der Formel *ištên pût šanî našû*, „sie bürgen einer für den anderen", übernommen; vgl. NRV. I Nr. 166, Anm. 2 mit Literatur.

[3]) Vgl. die entsprechende Konventionalstrafklausel bei Dienstantichrese und Personenmiete, falls die Pfandperson beziehungsweise der Mietling *ana ašar šanamma ittalku*, „an einen anderen Ort sich begibt"; einige Belege bei Koschaker, a. a. O. S. 16.

[4]) Vgl. NRV. I, S. 182.

hervorheben, da letzteres bei der Dienstmiete in der Regel Sache des Vermieters war, beziehungsweise in den Lohn eingerechnet wurde.[1]) Die vereinbarte Bewertung der Arbeitsleistung des Schuldners mit einem Sekel Silber monatlich ist etwas höher als der von der Rechtsordnung normierte durchschnittliche Arbeitsverdienst eines Sklaven oder sonstiger verdingten gewaltunterworfenen Person (*mandattu*),[2]) der in den Urkunden dieser Zeit mit 6 Sila Gerste täglich, das macht also im Monat 1 Kur Gerste, berechnet wird. Denn in einer sehr interessanten Entscheidung des königlichen Gerichtes aus dem Jahre 558/7 v. Chr.[3]) über die Amortisation einer Geldforderung samt Zinsen durch Dienstantichrese des Sohnes des Schuldners, bringen die Richter bei Durchrechnung der *mandattu* das Kur Gerste als monatlichen Amortisationsbetrag bloß mit $^9/_{10}$ Sekel Silber in Anschlag.

Das Gesagte möge hier zur Charakterisierung des Wesens und Inhaltes der oben mitgeteilten Urkunde genügen. Ich muß es mir versagen, auf Grund dieses neuen Zeugnisses das ganze Problem der antichretischen Selbstverpfändung des Schuldners im neubabylonischen Rechte nochmals aufzuwerfen, oder unsere Urkunde mit der Frage, ob die in Perg. Dura 10 enthaltene παραμονή auch vorderasiatische Rechtsgedanken verkörpere, in Zusammenhang zu bringen. Ich glaube, man tut da besser, weitere Zeugnisse aus den beiden Rechtskreisen abzuwarten.

---

[1]) Nachweise bei Koschaker, a. a. O.; zur Einrechnung vgl. z. B. VS. VI 46 (NRV. I Nr. 151).

[2]) Vgl. dazu NRV. I Nr. 152, Anm. 5.

[3]) Veröffentlicht von Scheil, RA. 12 (1915), S. 1ff.; dazu Cuq, Études sur le droit Babylonien, S. 316f. und S. 320; Dougherty, The Shirkûtu of Babylonian Deities, S. 28ff.

# ZUM PROBLEM: ISLAM UND PARSISMUS.

Von

*S. P. Osztern.*[1])

„Gedanken" als erstes Glied der populären avestischen Triade — Gedanken, Rede und Tun — können aus dem Korân nicht belegt werden. Wir gestatten uns zu bemerken, daß „gute Taten" — im Korân die übrigens ziemlich problematischen صالحات[2]) — als Summe der religiös fördernden Handlungen, ganz für sich hervorgehoben, in keiner religiösen Sphäre zu größerer Eindringlichkeit gelangen, als dies — es könnte allerdings auf ihre Betonung auch in dem vom Parsismus stark beeinflußten Spätjudentum hingewiesen werden — eben in avestischen Schriften und im Korân der Fall ist. Daß solche Eindringlichkeit in einer bestimmten Sphäre, zugleich aber ebenso ausgeprägt gerade in einer bestimmten anderen zum Ausdruck gelangt, dürfte schwerlich mit der Allgemeinheit von allem Ethischen in der allen Menschen und Religionsverkündigungen gemeinsamen Sittlichkeit, oder mit dem bloßen Zufall zu erklären sein. Zufälligkeit, bloße Konvergenz, sind nicht allzusehr dazu geeignet, um als philologische oder als religionsgeschichtliche Erklärungsprinzipien verwendet zu werden. Die Aneiferung zu den „guten Taten" scheint vom Parsismus her in das Ethische des Koråns gegriffen zu haben, auch wo in letzterem so häufig von ihrer „Mehrung" die Rede ist. Auch das ist eine in avestischen Schriften sehr oft wiederkehrende Redewendung,[3]) an der man sich den Zusammenhang mit dem der persischen Anschauung entnommenen typischen Abwägen guter und schlechter Handlungen vergegenwärtigen kann. Menschliche Handlungen, gleichviel ob als gute oder verwerfliche Leistungen, werden im Korân häufig als Eigentum bezeichnet, das sich der Mensch hienieden „erworben", und durch das er sich den Himmel „erkaufen" mag.[4]) Auch darin darf ein Nachwirken aus dem Gedankenkreis des Parsismus erblickt werden. Häufig begegnen wir in avestischen Schriften „Leuten des Aša", die ihr Leben mit der „Mehrung von guten Taten (Worten und Gedanken)"

---

[1]) Siehe bereits Archiv Orientální, VI, S. 150 ff.

[2]) [Problematisch sind im Korân die Bezeichnungen für ethisch-religiöse Begriffe alle insgesamt. Ihre eigentliche Bedeutung liegt im Dunkeln; sie verdienten es — bei besonderer Rücksichtnahme auf die Poesie des arabischen Heidentums und ihres Wortschatzes — gründlich untersucht zu werden.]

[3]) Vgl. Dâd. Dîn X, 1. XV, 2. Bahm. Jašt III, 41 etz. etz.

[4]) Z. B. Sure IV, 76 etz.

zubringen, wie andererseits in der bekannten Gêto-Kherîd-Ceremonie, der „höchste Himmel" — Garôdman — hienieden „erkauft" wird,[1]) eine Phrase, die im Korân nicht etwa im „persönlichen Stil" Mohammeds, oder in der „Handelsterminologie" des Koráns begründet sein muß.

Gleichwie die Wirksamkeit der „guten Taten" im Parsismus in der Rechtgläubigkeit begründet ist, so wird sie durch die leisesten Regungen des Zweifels in Dingen des Glaubens vernichtet. Zweifel gilt da überhaupt als eine der schwersten Sünden, der Forderung entsprechend die nur den Rechtgläubigen so recht als Menschen gelten läßt. Aber nirgends häufiger als im Korân erscheinen Glaube und Zweifel, auch hier wie im Parsismus auf dasselbe bezogen, einander entgegengesetzt und von einander scharf geschieden, wobei religiöser Zweifel als verwerflicher geistiger Defekt zu gelten hat. Die Beanstandung des Zweifels im Korân, mag mit der zweifelnden Haltung der Araber, mit dem Konflikt Mohammeds mit ihrer rationalistischen Denkweise zusammenhängen. Sie muß jedoch nicht notwendigerweise in diesem biographischen Sinne verstanden werden, denn im Korân scheint insofern — so dünkt es uns — vielmehr der Reflex des Zweifels in parsisch-sakraler Fassung, in voller Wirkung vorzuliegen.[2])

Von solcher parsisch-sakralen Fassung aus, erscheint zunächst die Forderung religiösen Gehorsams im Korân, nicht bloß als ein Postulat, das etwa im mangelhaften Autoritätsbedürfnis der heidnischen Araber, oder im starken Verlangen des Propheten nach strenger Ordnung und Zucht, nach Macht und Herrschaft, allein begründet wäre. Dieses Postulat kann auch anders als in dem eben erwähnten „biographischen" Sinne erfaßt werden. Die nachdrückliche Betonung des Gehorsams und der Unterwürfigkeit im Korân — so dünkt es uns — wurzelt nicht so sehr in der bloßen Selbstverständlichkeit der Umstände, als weit mehr in der sakralgeweihten Vorstellung des Gehorsams im Parsismus, in der Betonung als moralischer Idee, die zu dem durch die Gegebenheit der Verhältnisse bestimmten Begriff hinzugekommen ist. Die so nachhaltige Anregung zum Gehorsam im Korân darf uns an das hohe Walten und Wirken des Sraoša, eines der Yazatas, erinnern, wenngleich seine hieratische Zugehörigkeit nicht so deutlich erkennbar ist wie in dem seines Gegensatzes: des koranischen Ungehorsams, mit dem im Korân — ebenso wie im Parsismus — der Widersacher — der Teufel — identifiziert wird. Es kann angenommen werden, daß schon dem Religionsstifter des Islams, dem so manches im hochentwickelten Wesen der Perser vorgeschwebt hatte — man denke z. B. an ihre ihm sehr zustatten gekommene Poliorketik —,

[1]) Vgl. Bûnd. XXX, 28; šâjest lâ š. V, 6, XII, 30 etz.; Sad-Dâr V, 3—10 etz.; Dâd. Dîn. LXXIX, 4 etz.

[2]) Dîn. Main. Chîr. XXXVII, 15; LII, 6—7; besonders Vendidad Farg. I, 5; oder z. B. Pat. Irân II, 169 ff. (vgl. Westermarck, Moral Ideas II, 644).

auch der moralische Geist der Perser gegenwärtig war. Diesem Geist soll von den Zeitgenossen des Propheten, über alle Tugenden der damaligen Perser hinaus, gerade deren exemplarischer Gehorsam, ihre Ergebenheit nachgerühmt worden sein.[1]) Mohammed mochte insofern zunächst an den Gehorsam, an die religiöse Scheu gedacht haben, die allen Mazdayaçnas dem Könige gegenüber so tief eingewurzelt waren.[2]) Derselbe geistige Zwang, der Einfluß parsisch-sakraler Vorstellungen hat im Korân Spuren des Fortwirkens der sassanidischen Herrscheridee hinterlassen. Die figürliche Verwendung des „verhüllenden Vorhangs", hinter dem Allah, dem gewöhnlichen Menschenauge unsichtbar gemacht[3]) — gleichwie die Perserkönige[4]) — mit dem Menschen redet, und der — in anschaulicher Übertragung — das Prophetenwort den für den Glauben Unempfänglichen nicht vernehmbar macht,[5]) gewinnt den richtigen Zusammenhang erst durch die Zurückbeziehung auf das persisch-hieratische Königszeremoniell,[6]) das insofern vorbildlich gewesen sein mag.

Von der persischen Idee der königlichen Majestät her wirkt und befestigt sich aber auch schon der Gedanke der persischen Theokratie, so wie er in der Sassanidenzeit, in ausgeprägter Fassung, in der „Beherrschung des Volksganzen, als der Gesamtheit aller Mazdagläubigen" begründet ist. „Die Einheit der Abkunft und der Sprache — in der Achäme-

[1]) Vgl. Balâdhurî (ed. Goeje) 85. Auch Zammachšarî, Fâ'ik II, 321 (vgl. Goeje ebda).
[2]) Tor Andrae 21 ff.
[3]) S. XLI, 4, XLII, 50.
[4]) Vgl. A. Christensen, L'empire des Sassanides 14. Zum „Vorhang" ebda. 102 ff.
[5]) S. XVII, 47; LII, 37; LXXXVIII, 22.
[6]) Vgl. Cumont, Die orient. Religionen im röm. Heidentum. Anm. 331. Es darf in Erwägung gezogen, wie stark die Macht und Pracht der Perserkönige und ihres Hofstaats gewiß auch den Begründer des Islams und seine Zeitgenossen angezogen und beschäftigt hatte, und ob sodann die häufige Redewendung im Koran ولن تجد لسنّة الله تبديلاً (Sure XXXIII:62; auch: تحويلاً XXXV:42; vgl. XLVIII:23; L:28 etz.) mit der emphatischen Betonung der „Unwandelbarkeit" in Allah's Sunna (Gepflogenheit), nebst den den Mekkakult streifenden Peripetien der Laufbahn des Propheten, nicht auch zu der stets nicht minder nachdrücklich apostrophierten „Unabänderlichkeit" der persischen Gesetze in Beziehung gesetzt werden könne. Die Redewendung im alten Testament, die als eine stereotype angesehen werden mag (כדת מדי ופרס די לא תעדא Dan. VI. 9. und V. 13. in לא להשניה ausklingend; vgl. auch Esth. I. 19. כי כתב אשר נכתב בשם המלך ויכתב בדתי פרס ומדי ולא יעבור; auch VIII. 8 ונחתום בטבעת המלך אין להשיב) dürfte als für die Machtfülle der persischen Großkönige und die Heiligkeit ihrer Beschließungen bezeichnend, in der ganzen Ausdehnung ihres Machtbereiches — besonders in den politisch und religiös penetrierten — iranisierten — arabischen Grenzgebieten, allenthalben sprichwörtlich geworden sein. Der koranische Ausspruch, ursprünglich bereits vom konservativen Geist des arabischen Heidentums und seines Kultes inspiriert und geprägt, mag — im Zusammentreffen mit der persischen Idee der Unabänderlichkeit des Gesetzes und königlichen Willens — von letzterer mitbestimmt worden sein...

nidenzeit noch stark fortwirkend — ist in der Sassanidenzeit in Auflösung begriffen." Der Religionsstifer des Islams, dieser aufmerksame Beobachter der sassanidisch-oströmischen Politik und ihrer Vorgänge — und gewiß auch Kenner der Verhältnisse — vertritt Einheit der Abkunft und Sprache mit großer Emphase, das arabische Wesen tritt in seiner Predigt kräftig hervor. Aber die Bewegung schon seines Islams wirkt entschieden zur Auflösung, nicht aber zur Erhaltung des überkommenen sozialen Bestandes. Bei aller Anknüpfung an die gemeinsame arabische Herkunft gilt es vielmehr die Leute über ihre Sippe und ihren Stammverband hinweg, einer Gruppe einzureihen, die statt der Solidarität des Stammes, der Sippe, die Solidarität der religiösen Zusammengehörigkeit kundtun soll.

Wie eine direkte und ausschließliche Richtung staatsmännischen Strebens auf die zarathustrische Staatsreligion in der Sassanidenzeit jene scharfe Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen vollzog, die an die Stelle der Volkseinheit nach Abkunft und Sprache, die Einheit aller Mazdagläubigen in schroffen Gegensatz zu den Ungläubigen gesetzt hatte, so hat sich dieselbe Überspannung des Gegensatzes von Gläubigen und Ungläubigen, in unaufhörlichen Wendungen, die bis zum Überdruß entgegentreten, auch im Korân vollzogen. Eine ureigene Schöpfung Mohammeds ist der Begriff und ist die Bezeichnung „Gläubige" — مُؤمِن — ganz gewiß nicht. Soll man annehmen, daß christliche Einflüsse da Schule gemacht, oder sollen manche Absenker irgend welcher spätantiken Mysterienreligion im Korân hierin ihre Spuren hinterlassen haben? — Einflüsse solcher Mysterienreligionen lassen sich auch im Korân leise verspüren.[1]) Jüdische Einflüsse dürften schwerlich auf die Entstehung der Bezeichnung „Gläubige" gewirkt haben, denn sie ist in der jüdischen Überlieferung, es sei denn im jüdischen Schrifttum des Mittelalters, und auch hier erst spät unter dem Einfluß des Islams, kaum wahrzunehmen. So verschlungen und verbunden der Korân mit Gnostischem ist, mag allerdings auch letzteres mit im Spiele gewesen sein. Wir dürfen der Vermutung Ausdruck verleihen, daß für den Gläubigen schon des Koråns, so wie er dem großen Zusammenhang religiös-gesellschaftlicher Art eingefügt, in der Verwirklichung eines theokratischen Ideals dasteht, der Typus des mit den Attributen seiner religiösen Zugehörigkeit ausgestatteten Mazdayaçna's vorbildlich gewesen sei. Jene allgemeine „Umstellung" der Volksangehörigen bei den Persern in Gläubige und Ungläubige, um die der Religionsstifter des Islams gewußt hatte, gehört zu den letzten Triebkräften seiner Entstehung.

An das besonders starke Auswirken parsischer Vorstellungen kann gedacht werden, wenn wir die im Parsismus so häufige Bezeichnung der

[1]) [Hierüber wird eine Spezialarbeit Näheres auszuführen bestimmt sein.]

Gläubigen als „gute" und die der Ungläubigen als „schlechte" Geschöpfe im Korân wiederfinden.[1]) Die Anlehnung der korânischen Bezeichnung an die avestische ist ebenso deutlich, wenn die Ungläubigen im Korân, außerdem, noch als die „Anhänger Satans" in deutlichem Gegensatze zu den „Anhängern Allah's" bezeichnet werden.[2]) Bei der Zusammengehörigkeit so mancher Dinge, liegt die Vermutung nahe, daß der Gläubige des Koråns, als Anhänger des Dîn's — der etymologische Zusammenhang des avestischen Daena mit dem koranischen Dîn[3]) scheint weit mehr Eigentümliches in sich zu tragen, als im allgemeinen angenommen wird — so manche seiner Züge von den Postulaten der geistigen Organisation der Mazdayaçnas her erhalten habe. Zwischen dem in „Einsicht" und „Gottesfurcht" verankerten Gebahren des einen, und zwischen der in der „Erkenntnis" (Wissen) befestigten, in allem Tun und Lassen von sittlichen Interessen erfüllten Persönlichkeit des anderen, könnte längs der ganzen Skala ethisch-religiöser Forderungen eine schöne Parallele gezogen werden. Wir erhielten sodann gegenseitige Abbilder zweier religiöser Menschenideale, die leicht in ein Verhältnis der Abhängigkeit gesetzt werden könnten. Wir wollen auf ihre koranische Ausgestaltung, sowie diese der parsischen nachgebildet erscheint, hier bloß an einigen Momenten religiösen Verhaltens hinweisen.

Zunächst etwas das den Seelenstand, das Befinden des inneren Menschen betrifft. Der Korân versichert dem Gläubigen und erwartet von ihm einen allen Nöten des Lebens durchaus überlegenen frohen Lebensmut, der ihn aller Trauer und aller Furcht enthebt.[4]) Für den Ursprung solcher Voraussetzung können, freilich, christliche Einflüsse ebenso wie jüdische Einwirkungen herangezogen werden. Entlehnungen des Koråns sollen aber nicht immer und wieder — und dies ist es eben, was der Zweck dieses Versuches sein soll — aus dem Judentum und Christentum allein erklärt werden. Mit letzteren eng verbunden und verschlungen, und mit ihnen vom synkretistischen Zustrom getragen, müßten — in Anbetracht der ganz tiefgehenden Zusammenhänge, die zwischen Parsismus und Korân sich uns mit Recht aufdrängen — nach Tunlichkeit auch die im Parsismus prägnant hervortretenden Analogien — auf der ganzen Linie — in Ansehung gebracht werden. Auch parsische Überlieferungen bekunden das Anliegen, den Mazdayaçna, über alle Befürchtungen und Schrecken hinweg, zu einer von allen Hemmungen des Lebensgefühls ent-

[1]) S. XCVIII, 56. (Götzendiener echt parsisch als „unreine" — نَجَس — gefaßt. S. IX, 28.)

[2]) Z. B. S. XXV, 57.

[3]) Wie der Islam im Korân دين الله (Allah's Dîn) genannt wird, so wird die Religion, in scharfer Scheidung von aller nicht zarathustrischen (von der der Deva's), schon im Avesta, par excellence, als die „Religion Ahûra's" (Ahûramazda's) bezeichnet. Vgl. Yaçna XII, 9. auch Haug, Essays (engl. Ausg.) 268.

[4]) Z. B. Sure II, 36, 59, 106; III, 133, 164; V, 73; VI, 48 etz.

lasteten Gemütsruhe zu erheben. Ja, die sonstigen, mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen ethischen Anforderungen, erscheinen ihr angegliedert. Über die Abschätzung menschlichen Wohlergehens hat da auch die Rücksichtsnahme auf Freud und Leid zu entscheiden. Das Erstarken menschlichen Gedeihens soll sich auch an einer Existenz „frei von Furcht und Schrecken" erweisen.[1]) Zu den betrübendsten Eindrücken, die man über Menschen gewinnen mag, gehören „Leute, die ein Leben voller Furcht, Schrecken und Unwahrheit" zur Schau tragen.[2])

Im Korân und in der avestischen Überlieferung aber auch dieselbe Behandlung der Gefühle und Affekte, wo es gilt dieselben in Todesfällen niederzuhalten. Es darf zumindest erwogen werden, ob die Ablehnung der Totenklage im Islam nicht bloß als Rückschlag gegen die barbarisch ausartenden Kundgebungen der Dschâhilîjja zu bewerten, sondern ob hiebei nicht auch die Zurückhaltung, die sich in der parsischen Anschauung kundtut, mit in Anschlag zu bringen sei. Denn auch der Parsismus ist einer Abstreifung aller äußeren Erweisungen der Trauer zugewandt und bemüht, ihnen kräftig entgegenzuwirken. Liegt es schon in der Grundanschauung des Parsismus, daß er, bei seiner zu fruchtbarem und frisch zugreifendem Wirken erweckenden Lebensfreudigkeit, die Mazdayaçnas gegen die Richtung der Gedanken auf Vergänglichkeit bewahrt wissen möchte, so gilt jede übermächtige Hingabe an die Trauer um einen Toten auch nach ihm als verpönt, die Totenklage selber aber als verwerflich.[3]) Die Klage um den Toten wird als etwas Schadhaftes angesehen, das die Gefährdung des Gemeinwohls, das „Unglück des Landes in sich trägt".[4]) In einem ernsten Anhalten zur Enthaltung von aller äußeren Trauererweisung aber wird diese als Sünde bezeichnet, mit deutlichem Hinweis auf den allen „selbstischen Gelüsten" abholden Glauben an das zukünftige Leben, der bei dem Pârsivolke vorausgesetzt wird.

Dasselbe Geben und Empfangen, das man zwischen Parsismus und Korân als Tatsache anzunehmen sich also versucht fühlt auch dort, wo es sich um die dem Tode Verfallenden selber handelt. Der Gegensatz, die Sonderung von Gläubigen und Ungläubigen wirkt auch unter den mit dem Tode Ringenden fort. Gilt es als eine sehr wichtige Sache dem Lebenswandel in innerster Gemeinschaft mit den Gläubigen ein Ziel zu setzen, so wird dem das elende Ende derer entgegengehalten, die im Zustande des Unglaubens sterben. Wie das Leben so ist auch das Sterben auch im Parsismus unter den Gegensatz von Glauben und Unglauben gestellt, es wird der Unterschied zwischen einem Sterben im Glauben und einem Sterben hervorgehoben, das im Unglauben wurzelt, und gegen welches der Ko-

[1]) Z. B. Dîn. Main. Chîr. XIV, 14.
[2]) Ebda. XXX, 4; XXXIV, 15 etz.
[3]) Jackson 681 (§ 78).
[4]) Dîn. Main. Chîr. XXX, 5 ff.

rân ebenso wie die parsische Überlieferung, letztere im Sinne parsisch-sakralen Verhaltens — in fast wörtlicher Übereinstimmung der zahlreichen Belegstellen — mit einem deutlichen Widerwillen erfüllt sind.[1])

Wir wollen aber lieber wieder auf die Lebenden, und zwar die Gläubigen zurückkommen. Als ein beherrschender Hauptpunkt ihres Verhaltens erscheint im Korân das Gebet, und zwar das gemeinschaftliche Gebet, wenn auch im Korân noch nicht in jenen deutlich ausgeprägten kirchlichen Formen, wie es sich in parsischen Urkunden darbietet. Das gemeinschaftliche Gebet hat im Frühislam wesentliche Fortbildungen erfahren, die augenscheinlich den Charakter parsischen Ursprungs an sich tragen. Wir können diesbezüglich auf bereits hinlänglich Bekanntes verweisen.[2]) Dies ist jedoch eher als postkoranisch ansprechende Fortbildung anzusehen, die mit dem Korân selber, ursprünglich, herzlich wenig zu tun hat. Da liegen jedoch Momente vor, die uns aus dem Korân selber dem Parsismus zuweisen. Gewiß mag auch im gemeinschaftlichen Gebet — in der Ṣalât — Jüdisches und Christliches mit starken Zügen fortgewirkt haben. Und gewiß mochte durch die ständigen Zusammenkünfte in der Moschee — dem Wohnhause des Propheten, in dessen geräumigem Hofe — zum Zweck gemeinschaftlicher Andacht, ein notwendig gewordenes Element handgreiflicher Ordnung, zur Empfindung gebracht worden sein.[3]) Unter die Forderungen an das Werk der Erziehung, das an religiös unmündigen Arabern getan werden sollte, sind auch solche mitaufgenommen, denen einerseits eine Wendung zu strenger Zucht während des Gebets zu entnehmen ist, und die andererseits auf ein gelassenes, ruhiges Benehmen während desselben überhaupt abzielen. Sie erklären sich, gewiß, aus den Zuständen einer ungezügelten Umgebung, an deren Undiszipliniertheit Mohammed — auch wo es ihm um ein schickliches Verhalten der Araber in seinen Wohnungsräumen zu tun ist — mit Recht zugleich eine Kritik übt. Aber angesichts so mancher Dinge im Korân, die von der Art derselben Dinge im Parsismus nachgerade beherrscht erscheinen, will es uns dünken, als ob die koranischen Maßnahmen hinsichtlich des Gebets, nicht so sehr aus dem Befehlen und Verordnen nach eigenen Bedürfnissen — also nicht aus Notwendigkeiten im biographischen Sinne — als weit mehr aus dem Walten gottesdienstlicher Vorschriften und ihres festen Bestandes in der parsischen Frömmigkeit, ihre Antriebe gezogen hätten, und als ob im Zusammenklang der beiden, der Schwerpunkt in das parsische Zeremoniell zu verlegen wäre.

---

[1]) Sure II, 126, 156, 214; III, 85; IV, 22; IX, 55, 85, 86 (mit رجس), 126; XLVII, 36 etz. [Vgl. aber auch Pistis Sophia (ed. Anz), 238.] Auch in den populären Pâtets, z. B. III (passim).

[2]) [Die fünf Gâh's (Gebetszeiten) schon bei Haneberg, Darmsteter, sodann Blochet, Goldziher, Caëtani und anderen behandelt.]

[3]) Vgl. Caëtani, Annali I. 411. (§ 54.) ff.

Auch im Parsismus pflegt alles Unzeitige und Unangebrachte während der rituellen Handlung (Geplauder, Unaufmerksamkeit oder Achtlosigkeit während des Gebets),[1]) mit identischen Bezeichnungen tiefsten Widerwillens, wie im Korân, als eine Störung empfunden, die geeignet ist, die Wirksamkeit der sakralen Handlung zu hemmen, oder zu vernichten. Man denke an die bloße Begehrlichkeit nach unzeitiger Lippenbewegung während der heiligen Handlung, die im Parsismus bekanntlich als eine der größten Sünden bezeichnet wird, und die an einer Stelle, unmittelbar darauf, den parsischen „Sünden" der bekannten Sündentriade: dem Einherwandeln ohne den heiligen Gürtel, dem Laufen mit bloß einem Schuhe und dem „making water on foot", angereiht wird.[2])

Solche Disziplin während des Gebets kennzeichnet schon im Frühislam eine entschieden soldatisch-stramme Haltung, die sich dem Mechanismus eines militärischen Aufwandes einzufügen scheint. Überflüssig, hier auf uralte Hadîthe hinzuweisen, die den Religionsstifter des Islams während des Gebets damit beschäftigt sehen lassen, wie er die in Reih' und Glied aufgestellten Gläubigen, gleichwie auf dem Exerzierplatze oder in der Kampfbereitschaft im Feldzuge, zur Entfaltung und Einhaltung einer genauen Marschlinie hingedrängt haben soll.[3]) Daß sich dieselbe pedantisch genau entwickelte Gebetsreihe auch im Ritual des Parsismus wiederfindet, ist bereits bekannt.[4]) Der Spielraum soldatischer Bewegungen erscheint im Parsismus ebenso wie im Islam ins Religiöse erweitert. Mit dem gemeinschaftlichen Gebet, auch im Islam, hat sich ursprünglich die Idee des Kampfes mit den gegensätzlichen Mächten verflochten, indem die Gläubigen als bloß Betende ihre Eigenschaft als Gottesstreiter zu erweisen haben. Ist es das Gebet, das in einem Ausspruche des Koråns[5]) dem Propheten gegenwärtig ist, demnach es sich den „guten Werken" miteinfügt, durch welche die „bösen Werke" vernichtet werden, so verbindet sich mit dem Glauben an die Verpflichtung zu den guten Werken, mithin, die Überzeugung von deren zauberkräftigen Wirksamkeit. Das heißt soviel, daß das Gebet dem Gläubigen zuvörderst im Hinblick auf seine magische Wirksamkeit eingeschärft wird. Die Verwandtschaft mit zoroastrischen Vorstellungen von einer verscheuchenden Kraft des Gebets liegt auf der Hand. Im Parsismus erscheint das Gebet allerdings

[1]) Sâjest lâ š. III, 6—8; IV, 8—9; V, 1—5 oder z. B. Dîn. Main. Chîr. II, 33 ff. [Avesta XXIII passim).] Es möge in diesem Zusammenhang auf Sûre LXXIII, 2 ff. und im Anschluß daran auf die nächtlichen Avestarecitationen und die häufigen Nachtgottesdienste der Pârsen [vgl. Spiegel zu Yaçna XIX, 6 ff.] hingedeutet werden. Zu den nächtlichen Andachten des Propheten vgl. Nöldeke, Gesch. d. Korân 20.

[2]) Avesta XXV, 5—6. šlš. IV. 8.

[3]) Z. B. Masâbih I, 6 ff. [vgl. Caëtani, Annali zu A. H. 12. § 282].

[4]) Spiegel, Erân. Alterth. II, 670 ff.

[5]) Sure XI, 106.

weit mehr gegen den Urheber der bösen Handlungen, gegen die Dämonen gerichtet.[1]) Gegen die Devas und ihren Anhang anzukämpfen, wird im Korân in einer Abwehr durch das Gebet, noch deutlicher aber durch ihre Bekämpfung im Kriege geltend gemacht.[2]) Das Feindliche abzuwehren, ihm schwere Niederlagen beizubringen — dies als Aufgabe der Gläubigen gegenüber der Gewalt der bösen Geister und ihrer Verbündeten auf Erden aufgefaßt — läßt die parsische Lehre von der Pflicht der Gläubigen, den Bösen, die Dämonen samt deren Anhang, unentwegt auf's äußerste zu bekämpfen, in der klaren Herausarbeitung des persischen Dualismus und seines Zentralbegriffs: „der Unvermeidlichkeit des harten und unversöhnlichen Streits zwischen den beiden Prinzipien, des Weltalls als des Schauplatzes desselben und der Menschen, die sich in den schroffen Gegensatz teilen" (Eduard Meyer) deutlich genug erkennen. Die religiöse Gemeinschaft, die diesen von Allah eingesetzten Streit zur Entscheidung bringen soll, hat in den späteren Suren ganz entschieden den militärischen Charakter einer Kriegsbereitschaft. Es kann in Erwähnung gezogen werden, ob dieser Auffassung der islamischen Gemeinde als eines Kriegsvolks Gottes, eine natürliche Entwicklung der Dinge, oder ob schon der geschichtlichen Wendung der Dinge selber, ursprünglich nicht vielmehr die sakrale Auffassung des Kriegsdienstes im Parsismus[3]) zu Grunde liegt, (vgl. heiliger Kriegsdienst schon im Mithrakult, der militärische Einschlag im ägyptischen Isiskult, oder die militärische Gesinnung in der Militia Christi, oder Ähnliches in versprengten Resten antiken Mysterienwesens, eventuelle Einflüsse des christlichen Sektenwesens etc., die dem Islam insofern zugute kamen.)[4]) Auf die faktischen Kriege übertragen, in denen die „Scheidung der Geister" auch im Islam am stärksten hervortritt und von denen im Korân eben die Rede ist, heißt dies soviel, daß den zur religiös-politischen Idee Mohammeds hinzutretenden Einschlag der Idee eines Kriegsdienstes bereits der Frühislam in Anlehnung an den heiligen Kriegsdienst des Parsismus gewonnen, und daß sich Mohammed selber die Befehdung seiner Widersacher, und — sie mögen doch einmal ganz entschieden bei ihrem richtigen Namen genannt werden — seine Offensivkriege im Sinne der heiligen Kriege vorgestellt hat, so wie für solche der Parsismus das Vorbild geliefert hatte. Wir dürfen zur Annahme hinneigen, daß sich der heilige Krieg des Islams, der „Dschihâd", ursprünglich — wenn auch

[1]) Vgl. Westermarck, Moral Ideas II, 656 [mit reicher Literatur].

[2]) Vgl. Sure III, 169; IV, 78; XVII, 66; sodann Sure IV, 78; VI, 21 ff.; vgl. S. III, 169; VI, 121; LVIII, 20.

[3]) Vgl. die Weisungen an den Feldherrn Dênkard VIII, 26, 14 ff., 21 ff. [vgl. A. Christensen, L'empire des Sassanides 63 ff.]

[4]) [Über den Zusammenhang mit diesen Dingen wird eine Spezialarbeit Näheres zu sagen bestimmt sein.]

nicht unter diesem Schlagwort freilich —, zum Teile aus der zwingenden Notwendigkeit der Verhältnisse heraus, zu größerem Teile aber, und noch auf korânischem Boden, unter dem Einflusse des Parsismus entwickelt hatte. Schon der Frühislam hat sich bei seiner kühnen Wendung zum Ergreifen der Machtstellung die Tendenz einer Kriegsführung angeeignet und für seine Zwecke verwertet, die, ursprünglich auf die Herrschaft und Ausdehnung der sassanidischen Staatskirche gerichtet, alle anderen Gewalten und Religionsbekenntnisse unter sich zu beugen bestimmt waren. Und wurden hiebei in Kriegsstürmen weit weniger religiöse Ziele, als vielmehr eine Liebe und Lust an unersättlicher weltlicher Macht dargetan, und war es nur allzuhäufig der Fall, daß die religiösen Aufgaben des Islams als einer Staatskirche, vollauf abgestreift worden waren; so ist der religiöse Charakter seiner Kriege unleugbar geblieben, die ursprünglichen Kräfte haben fortgewirkt, um die persische Staatskirche in ihrer ganzen Struktur — samt ihrer Inquisition — bloß in islamischer Verkleidung, wiederaufleben zu lassen.

Wir sind bisher an einem Zusammengehen und einem Zusammenhang zwischen Korân und Parsismus in unleugbar wichtigen Punkten vorübergegangen, die hohe Interessen des Menschen betrafen. Das Streben jedoch, Regungen religiösen Lebens in eine Einheit zusammenzufassen, bleibt da beim Menschen nicht stehen, denn das Zusammenfassen der religiösen Kräfte erfolgt — allerdings vereinzelt bloß und episodisch — hier wie dort auch bei den — Tieren. Der Gemeinde der Gläubigen entsprechen, laut einem Ausspruche des Koráns (Sure VI, 38), ebensolche „religiöse Gemeinden" im Tierreiche. In einer Wendung der Rechtfertigungsidee zur Eschatologie, sollen Tier und Mensch gleich behandelt werden. Der „'Umma" pflegt im Korân fast durchgängig ein „Gesandter" oder „Warner" zu entsprechen. Sonderbar genug, erschöpft sich diese Koránstelle in der bloßen Erwähnung der Tiergemeinden, ohne der sonst immer hinzugehörenden „Führer" Erwähnung zu tun. Ist aber zu sehen, daß die eigentümliche Idee religiöser „Vergesellschaftungen" im Tierreiche eine Annäherung gestattet an Etwas, was im Parsismus daran erinnern mag, so kann es nicht befremden, wenn wir es sodann dazu auch in Beziehung setzen, und hierin einen weiteren Beleg zu einer Verbindung zwischen den beiden gefunden zu haben meinen. Im Bundehišn wird häufig von der „Führerschaft" (Ratu) unter den Tieren gesprochen.[1]) Wir begegnen Häuptern der Tiere, deren „Führerschaft" auf die Welt der Ziegen, der Schafe, der Kamele, Ochsen etc... begrenzt ist, und deren Gebahren einem vollen Bewußtsein ihrer Einsetzung in die hohe Würde entspricht. Parsische Überlieferungen berichten über einen Vogel — namens Kiharaw — der sogar an der Offenbarung der Urreligion an Yim mit teilhat und in

[1]) S. XXIV passim (vgl. Pehl. Visp. I. Nr. 1).

seiner Eigenschaft als „Häuptling" als „Führer der Vögel auf Erden" — hier heißt er auch Karšipt — mithilft die Verbesserung der menschlichen Lage in die Wege zu leiten ... Diese Tiergemeinden des Parsismus mochten — vielleicht auch, oder erst durch das Medium gnostischer Sekten[1]) jenen Mu'taziliten vorgeschwebt haben, die — um den Sinn jener Korânstelle zu ergänzen — eine Annäherung an die parsische Überlieferung zu Wege brachten, indem sie jenen Korânspruch mit einem anderen (Sure XXXV: 22) in Verbindung gesetzt haben, da es heißt: „und es gibt kein Volk ('Umma) in dem nicht ein „Warner" (Naḏîr) gelebt hätte ..." und hieraus sodann den Schluß zogen, daß auch jede Tiergemeinde (religiöse Gemeinschaft der Tiere) ihren göttlichen Gesandten habe ...[2]) genau so wie es an der ersteren Korânstelle hätte heißen können, in der wir einen deutlich genug wahrnehmbaren Reflex der parsischen „Tiergemeinden" gefunden haben.

*

Die Parallelen, die wir vorüberziehen ließen, sind bei weitem nicht erschöpft; wir könnten noch zahlreiche weitere herbeiziehen, die den engeren Zusammenhang zwischen dem Korân und den Urkunden des Parsismus ebenso deutlich erkennen ließen. Wir würden sodann auf gleiche Momente stoßen, die ebenso wie die zur Erörterung gelangten, die Verwandtschaft zwischen Korân und avestischer Überlieferung, mitunter aber auch die Äußerung desselben Geistes empfinden ließen. Es fällt uns aber bei weitem nicht ein, Islam und Parsismus deshalb zu irgendeiner religions-historischen Einheit zusammenzufassen. Was wir, Alles in Allem, sagen können, ist folgendes: Der Korân ist mit viel Parsischem verquickt, der avestische Geist ist, ab und zu, in seine Beredsamkeit mit hineingezogen. Darüber hinaus soll aber nichts gesagt, und dürfen keine zu weitgehenden Schlüsse gezogen werden. Dies zu erkennen heißt jedoch nicht die Forschung von dem mühsamen Vordringen in das weite, zu größerem Teile noch unerforschte Gebiet dieser Beziehungen abzuziehen. Was auf diesem Gebiet erreichbar ist, muß aus dem Wust der Urkunden ans Tageslicht gefördert werden, damit das synkretistische Gefüge des Islams, auch von dieser bisher unbeachteten Seite her, tunlichst scharf beleuchtet dastehe.

---

[1]) Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 173 ff.
[2]) Šahrastâni's Kit. el-Milal wa-n-nihal (ed. Cureton) I, 42.

# LOAN WORDS IN TIBETAN.

By

*Vidhushekhara Bhattacharya.*[1])

In T'oung Pao, Vol. XVII, 1916, pp. 404 ff., Dr. Berthold Laufer's paper on the above subject is indispensable to those who have any interest in it. The following lines may be regarded as a supplement to it.

1. *ka.ka.ni*, 'a small sum of money in ancient India'; Skt. *kākiṇī*.
2. *ka.kol*, 'cardamon', Skt. *kakkola*.
3. *ku.re*, 'sport', cf. Skt. *krīḍā*.
4. *kun.ta*, 'from where', cf. Skt. *kutaḥ*.
5. *ko.tra.pa*, 'a kind of grain', Skt. *kodrava*.
6. *ko.tha*, 'a kind of leprosy', Skt. *kuṣṭha*, Pkt. *kuṭṭha*, Beng., Hindī *kuṭh*, Guj. *koḍha*.
7. *klam.pa*, 'thick blanket', cf. *kambala*, see No. 37.
8. *kha*, 'mouth, face', cf. Skt. *mukha*.
9. *mkhaḥ*, 'sky', Skt. *kha*.
10. *kham*, 'a bit, a small piece of anything', cf. Bengali *kham* in the sense of 'piece' e. g. *kham-kham* (Bengali Dictionary by Jñānendra Mohan Das).
11. *graṅ-ba*, pronounced as *ḍaṅ-ba* 'cold', seems to be connected with *ṭhaṇḍa* with its variants in Indo-Aryan Vernaculars.
12. *chad.(pa)*, 'to separate', cf. Skt. *chid* 'to separate from', 'divide'.
13. *char*, 'rain', Skt. *kṣara*, Pkt. *khara*, Av. *γzarā*. Marāṭhī and Guj. *jhaḍi*, Hindī *jharī* 'showers of rain'.
14. *chir*, 'chintz', Hindī, Beng. etc. *chit*.
15. *chu.gri*, pronounced as *chu.ḍi*, 'a small knife', or 'razor', *churikā*, Sanskritized Pkt. *kṣurī*, *kṣurikā*.
16. *chur.(ba)*, 'inspissated milk', Skt. *kṣīra*, 'milk', in Beng. 'condensed milk'.
17. *chod.(pa)*, 'to cut', cf. Skt. *chid*.
18. *mchu*, 'lip', cf. Skt. *śmaśru*, Pkt. *massu*, Hindī *mũch*, Beng. *moc* 'moustache'.
19. *ñe.du*, 'kindred', 'relation', Skt. *jñāti*.

[1]) This paper was intended for the Festschrift in honour of Moriz Winternitz on the occasion of his seventieth birthday, edited by Otto Stein and Wilhelm Gampert. For technical reasons it could not find a place there. The Author is a corresponding member of the Oriental Institute, Prague.

20. *ti.rtse*, 'a three-peaked mountain'. Here *ti* is Skt. *tri*, 'three', and *rtse* meaning 'peak', may be for Skt. *śiras*.
21. *til.mar*, 'sesame oil', *til* is Skt. *tila*.
22. *tur.tur*, 'quickly', Skt. *tvara* and cf. *tura* in *turaga* 'horse', Pkt. *tura*.
23. *thal.(-ba)*, 'dust', cf. Skt. *dhuli*.
24. *theg.(pa)*, 'to support', 'to hold up'. See Hindī *ṭhiknā* 'to support', Beng. *ṭhekā* 'support', *ṭhek* 'granary'; Guj. *ḍhag*.
25. *dam*, 'bound fast', Skt. *dāma (dāman)* 'rope', 'garland' (from $\sqrt{dā}$ 'to bind').
26. *dig.(pa)*, 'fie', Skt. *dhik*.
27. *dum* (or *dum.pa*, or *dum-bu*), 'small piece', (Skt. *khaṇḍa*, see Dākārṇava, ed. HPS, p. 154, l. 16), cf. Bengali *duma* (or *dumo*). e. g. *duma.duma kariyā kāṭā* 'to cut into pieces'. This Bengali word seems not to have any connection with *dimba* 'egg', as suggested by some.
28. *dur.ba*, 'Daob grass', Skt. *durvā*. In Tib. we have also *rtsa.dur.ba*, here *rtsa* means 'root' *(mūla)*.
29. *mdo.li* 'sedan chair', 'litter', Skt. *dolā*, Beng. *ḍuli*, Hindī *ḍoli*, see *ḥdo.la*, No. 31. See Laufer, No. 102.
30. *ḥdam*, 'mud', cf. Skt. *kardama*.
31. *ḥdo.la* 'sedan chair', Skt. *dolā*. See *mdo.li*, No. 29.
32. *sdug(pa)*, 'misery', 'sorrow', Skt. *duḥkha*, Pkt. *dukkha*. IAV *dukha*.
33. *sdom.(pa)*, 'selfcontrol', Skt. *dama*.
34. *rna.(ba)*, 'ear', Skt. *karṇa*.
35. *sna* (pronounced as *na*) 'nose', cf. Skt. *nāsā*, *nās*.
36. *spu.laṅs*, (Nāgānanda, I. 2; Amarakośa, Skt. Tib., Bib. Ind., Svargavarga, 210), 'bristling of the hairs of the body', Skt. *pulaka*. Besides *spu.laṅs* in Tib., there are two words more in the same sense, *spu.loṅ* and *spu.reṅs*, apparently connected with that Skt. word.
37. *bal*, 'wool', so-called Skt. *kambala*, cf. Skt. and NIA *bāla* 'hair'. See the discussion on *kambala* by Przyluski in MSL XXII, 5, pp. 205—208, and P. C. Bagchi, Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India, Calc. 1929, pp. 6—7.
38. *bu.ram*, 'raw brown sugar', see Laufer, No. 46, Beng. *bhurā*.
39. *bor.ram*, 'a sack or bag generally used for holding corns etc.', cf. *borā* in IAV.
40. *bol(.po)*, 'calling', cf. Pkt. and IAV *bola* or *bol*.
41. *ma.lem*, 'garland', cf. Skt. *mālā*, *mālyam*.
42. *man.gu.ra*, 'a kind of fish', well-known in Bengal where it is called *māgur*, Skt. *madgura*, Pkt. *maṅgura*.
43. *man.dzi*, 'a raised seat', Skt. *mañca*.
44. *man.śel*, 'crystal', 'glass', Skt. *manaḥśilā*.

45. *ma* and *mi*, 'not', Skt. *mā*.
46. *myu.gu*, 'coral' (also 'sprout'), Beng. Hindī *muṅgā*. Cf. Persian *mirjān*.
47. *mo*, 'woman', 'an affix indicating feminine gender', seems to be connected with originally Skt. *mātṛ* through its Pkt. and vernacular forms *mā̄, māyā*, Beng. *māiyā* (Skt. *mātṛkā*, Pkt. *māiā*), *māiya, meye*, all the Bengali forms meaning a 'woman'. The underlying idea here is that the woman-folk is regarded by the speakers of the languages just as the mother. This is specially found in Buddhist literature as the word Skt. *mātṛgrāma*, lit. 'collection of mothers', (Pkt. *māuggāma*, Pali *mātugāma*, with its various forms in vernaculars, such as *māg, māgī, māug* etc.) clearly show it. Cf. also *bāī-loka* 'woman' used in Gujrati, *bai* being originally from Skt. *mātṛ*.
48. *rma*, 'wound', Skt. *īrma*.
49. *tsi.tsi*, 'mouse', also 'mole', Skt. *chucchu*, Beng. *chũcā, chũco*.
50. *tse.lu*, 'disciple', Hindi *celā*, so-called Skt. *ceṭaka*, Pkt. *ceḍaa*.
51. *tshag*, 'yak', Skt. *chāga*.
52. *wo.ti*, 'supreme knowledge', Skt. *bodhi*.
53. *ži.ba*, 'to be peaceful or calm', 'tranquility', Skt. *śiva*.
54. *žil* 'brightness', 'splendour', Arabic *jila*, cf. Skt. $\sqrt{jval}$ 'to shine'.
55. *gzer*, 'a nail, small or large', Beng. *gajāl* in the sense of a large nail. It is to be noted that in Bengali the word is a provincial one.
56. *yal.ba*, 'diminution', 'decrease', cf. Skt. *alpa*.
57. *ri*, 'mountain', Skt. *giri*.
58. *ro*, 'taste', cf. Skt. *rasa*.
59. *la.cha*, 'lac', 'sealing wax', Skt. *lākṣā*, Pkt. *lacchā*.
60. *la.du*, 'a kind of pastry made in Tibet', so-called Skt. *laḍḍuka*, Hindi *laḍḍu*, Beng. *lāḍu*.
61. *len* (or *len.pa*), 'to get', Hindī, Beng. *len* as in *len.den*, lit. 'taking and giving' with special reference to money matter.
62. *śa*, 'flesh', Skt. *māṃsa*.
63. *so.gam*, 'custom duty', Skt. *śulkam*.
64. *śid*, 'funeral ceremony', Skt. *śrāddha*.
65. *śis*, 'good luck', 'bliss', (*śis.brjod* 'benediction'), Skt. *āśis*.
66. *śel*, 'crystal', Skt. *śilā*. Tib. *chu.śel* is for Skt. *candrakāntamaṇiśilā*.
67. *sa.lu*, 'a kind of rice', Skt. *śāli*.
68. *sa.ri.ta*, 'river', Skt. *sarit*.
69. *su.ma.nā*, 'jasmine flower', Skt. *sumanas*.
70. *su.ra.ya*, 'sun', Skt. *sūrya*.
71. *su.bar.ta*, 'name of a princess of Gandhāra country, Kābul', Skt. *Suvratā*.

72. *so.pa.ra*, 'areca-nut', *Supāri* in Hindī and other IAV; Turki *śipara*. See Laufer's paper, referred to, No. 51.
73. *seḥu*, 'pomegranate *(dāḍimba)*'. The Persian word for apple *seb* or *sib* is widely used in Northern India and occurs in the forms of *sew*, and *seu*.
74. *an.ḥgaḥ.rag*, 'the trousers worn as an under-garment by Tantric priests in Tibet', cf. Hindī *aṅgarkhā*, Skt. *aṅgarakṣā*.
75. *a.ma*, 'mother', so-called Skt. *ambā*, *amba* (vocative), Pkt. *amma*.
76. *a.tsa.ma*, 'an expression of wonder or pity', cf. Bengali *ācambā (ācambita)*; Hindī *ācambhā (ācambhita)*; Gujrati *acambo*, Marathī *acambā*; all these meaning 'astonishment', Skt. *asambhava* 'impossible'.
77. *a.tsi.tshi*, 'an expression of repentence, regret'. It is nothing but Bengali *āchichi*. It is an expression of disgust, reproach, or displeasure. Here *chi* which is found in Pkt. is held to be connected with Skt. *dhik* 'fie' 'shame'. *Chi* is also found in Dravidian languages, for example in Telugu, in the sense of 'fie'.
78. *a.dza.ga.ra*, 'the python snake'. Skt. *ajagara*.
79. *a.dza.na* and *a.dzi.na*, 'the hairy skin of a black antelope'. Skt. *ajina*.
80. *a.wa.brag.tri.ta*, said to be the language of the ghosts, Skt. *avaprākṛta* (?)
81. *a.re*, 'an interjection of calling or expressive of wonder', Skt. *are*.
82. *a.luṅ* and *a.loṅ*, 'a ring', cf. Skt. *aṅguri (aṅgurī)*, 'finger'; *aṅgnlī*, *aṅgulīya(ka)* 'ring'.
83. *a.le*, 'an expression of wonder', Skt. *are*, which is still in use in Bengali in the same sense.
84. *a.lo*, 'an address to gentlemen, Sir', Skt. *āli* 'a female friend', cf. Bengali *olo*, used in addressing a woman only by a woman; Guj. *ali* in the same sense.
85. *a.sa.na*, 'the tree Terminalia Tomentosa', Skt. *asana*.
86. *a.si*, 'a sword, knife', Skt. *asi*.
87. *i.la.ba.ti*, 'name of a river', Skt. *Irāvatī*.
88. *u.ta.ka*, 'name of an ancient sage', Skt. *utaṅka*.
89. *u.ma*, 'the wife of Maheśvara', Skt. *Umā*.

With regard to the Sanskrit words suggested in Nos. 8, 34, 48, 57 and 62, it is to be observed that whether the Tibetan words *kha* etc. are actually from Skt. *mukha* etc., the initial parts being elided, is a question requiring a thorough discussion for a final decision. Laufer suggests that Tib. *ri.ram*, "corporeal relics of Buddha and saints", be derived from Skt. *śarīram* (No. 78), and *rma.bya* 'peacock' from *mayūra* (the word *bya* meaning simply a "bird"). Similarly *kha* 'mouth' or 'face' may be from Skt. *mukha*, *mu* being dropped owing partly to the genius of the language

and partly, as it seems, to avoiding the ambiguity that may arise, for, the word *mukha* in the language means *chos.mkhan* lit. "one who has *dharma*" (mystic). Let us take another word, *ri* (No. 57) 'a mountain': Here *gi* of Skt. *giri* is dropped, perhaps, in order to be sure that *gi* might not be taken as a numerical for 33, or as an affix (genitive). However, it demands stronger reasons before one can arrive at a conclusion in this matter.

# ALTE UND NEUE HETHITISCHE WÖRTER.

Von

*Johannes Friedrich.*

## 1. šalikuu̯ar.

Für das hethitische Verbum *šalikuu̯ar* ist noch keine befriedigende Übersetzung gefunden. Zwar hatte der Gesetzesparagraph 195 die Teilbedeutung „(mit einer Frau) geschlechtlich verkehren" an die Hand gegeben[1]), aber damit ist durchaus nicht überall durchzukommen, wie bereits Sturtevant Language 6 S. 216 f. Anm. 19[2]) hervorgehoben hat. Trotzdem haben die Forscher fast ausschließlich nur mit dieser Bedeutung operiert[3]), und Sturtevant hat sie sogar zum Ausgangspunkt einer sicher irrigen indogermanischen Etymologie genommen. Eine ganz andere Bedeutung „vorgehen" hatte in den ersten Anfängen der Forschung Hrozný vorgeschlagen[4]), und neuerdings erwog Sommer, Aḫḫijavā-Urkunden S. 276 unter großen Bedenken „über jem. herfallen" für eine der von Hrozný behandelten sehr ähnliche Stelle (s. dazu u. S. 361). Meine eigene Meinung ist jetzt die, daß *šalikuu̯ar* absolut gebraucht bedeutet „mit (körperlicher oder kultischer) Unreinheit behaftet sein", mit einem abhängigen Dativ-Lokativ (oder einem Ortsadverb) dagegen „zu jemandes Ungunsten unrein sein", d. h. „die eigene Unreinheit auf den anderen übertragen". Beide Bedeutungen „unrein sein" und „Unreines tun" sind in den folgenden Erörterungen nicht von einander geschieden.

Ich gehe aus von der durchsichtigen Stelle KUB XIII 4 III 64 ff. (= 5 III 34 ff. = 6 + 19 III 16 ff.) : (64) *ma-a-an Ú.NU.TE*$^{MEŠ}$ *IZ.ZI Ú.NU.TE*$^{MEŠ}$ KÍR *ku-e ḫar-te-ni* (65) *na-aš-ta ma-a-an* ŠAḪ-*aš* UR.KU-*aš ku-u̯a-pí-ik-ki an-da ša-a-li-ḳa* (66) EN.KAM-*ma-at ar-ḫa UL pí-eš-še-*

[1]) Zimmern-Friedrich, Hethitische Gesetze (Der Alte Orient 23, 2) S. 31 (§ 81†); Hrozný, Code hittite S. 147.

[2]) Vgl. auch Sturtevant, Comparative Grammar of the Hittite Language S. 89[13]. 214. 234. 250.

[3]) Sommer-Ehelolf, Pāpanikri S. 66; Sturtevant Language 6 (1930) S. 216 f.; Ders., Hittite Glossary S. 56 und Comparative Grammar S. 89. 94. 105. 109. 118. 138. 214. 234. 250. 266.

[4]) Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi (Boghazköi-Studien 3, Leipzig 1919) S. 47 Anm. 6 zu KBo II 2 II 56; s. dazu u. S. 361.

*ḫa-zi nu a-pa-a-aš* DINGIR$^{MEŠ}$*-aš pa-ap-ra-an-da-za* (67) *a-da-an-na pa-a-i a-pí-e-da-ni-ma* DINGIR$^{MEŠ}$*-eš za-ak-kar* $^{\text{Ú}}_{\text{A}}$ *du-ú-úr?* (68) *a-da-an-na a-ku-ḫa-an-na pí-an-zi.*

Dadurch, daß Schwein und Hund[1]) in das Kultgefäß *šaliḫa*, wird dieses also unrein[2]) und muß weggeworfen werden. Weiter spricht die Erwähnung von zakkar $^{\text{Ú}}_{\text{A}}$ *dūr* (?) „Kot (und) Urin"[3]) dafür, daß mit *šalikuḫar* die Verrichtung der Notdurft gemeint ist. Unsere Stelle rückt damit inhaltlich dem Gesetzesparagraphen 25 recht nahe, wo ein Mensch in ein Gefäß oder Becken „Unreinheit begeht"[4]). Das *šaliḫa* unserer Stelle ist also dem *paprizzi* von § 25 parallel, und wir dürfen unsere Stelle übersetzen „wenn in die Gefäße von Holz (und) die Gefäße von Asphalt, die ihr habt, — wenn dann ein Schwein (und) Hund irgendwann da hinein Unreines macht, der Verpflegungsmeister[5]) aber es[6]) nicht wegwirft und der betreffende[7]) den Göttern mit dem unreinen (Gefäße) zu essen gibt, so werden aber dem betreffenden[8]) die Götter Kot (und) Urin zu essen (und) zu trinken geben"[9]).

Ähnlichkeit mit der eben behandelten hat folgende Stelle aus einem Wahrsagetext (KUB V 7 I 34f.): (34) UR.KU-*ša-an ku-it* $^{GIŠ}$BANŠUR-*i ša-li-ik-ta nu* NINDA.KUR$_4$.RA UD$^{MI}$ *ka-ri-pa-aš* $^{GIŠ}$BANŠUR *ka-ri-pa-an-zi* NINDA.KUR$_4$.RA UD$^{MI}$*-ma-kán 2-ŠU* (35) *ḫa-pu-ša-an-zi* „Soll man, weil ein Hund an einem Tische Unreinheit begangen und die

---

[1]) „Schwein (und) Hund" nebeneinander auch im selben Texte III 60 f. und Gesetze § 199. Die asyndetische Anreihung erklärt sich dadurch, daß die beiden unreinen Tiere als ein Paar aufgefaßt werden.

[2]) *papranza;* auch KUB XIII 4 IV 54. XXI 29 IV 6.

[3]) Die Bedeutung „Kot" ist für *zakkar* durch den einzigen weiteren Beleg in dem Vokabular KBo I 45 I 9 gesichert, wo es = akk. *zū* ist; das ἅπαξ λεγόμενον $^{\text{Ú}}_{\text{A}}$ *dūr*(?) „Urin" ergibt sich dann zwingend aus unseren Stelle. Bei letzterem Worte ist die Lesung des dritten Zeichens nicht unbedingt sicher; doch kommt kaum etwas anderes als *úr* in Betracht. Nach dem Glossenkeil ist das Wort unhethitisch; wer aber eine Anknüpfung an hethitische Nominalklassen sucht, kann das Wort mit É-*ir* „Haus" zusammenstellen.

[4]) [*ták-k*]*u* LÚ.GÀL.LU-*aš* $^{DUG}$KAM-*i na-aš-ma lu-li-ḫa pa-ap-ri-iz-zi.* Gemeint ist natürlich auch hier, daß er seine Notdurft hinein verrichtet (vgl. Verf., Aus dem heth. Schrifttum I [Der Alte Orient 24, 3] S. 28). *paprizzi* steht für **paprāizzi* (zum Lautwechsel *-ai-:-i-* vgl. vorläufig Sommer-Ehelolf, Pāpanikri S. 74; Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 355) von einem Verbum *paprāi-*, das wie *ḫatrāi-* „schreiben" flektiert. Dieses ist auch 2 BoTU 10γ 16. 18 belegt, wo *pa-ap-ri-eš-kir* für **paprāeškir* steht, *pa-ap-ri-it-ta* aber als 3. Sing. Praeter. vielleicht eine luwische Form ist (Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 108).

[5]) Wörtlich „Topfherr".

[6]) Das verunreinigte Gefäß.

[7]) Der Tempelangestellte, der beim Kultus das Gefäß in Benutzung hat.

[8]) Dem Schuldigen.

[9]) Vgl. Götze, Kulturgeschichte S. 160[9].

tägliche Brot(ration) gefressen hat[1]), den Tisch vernichten, die tägliche Brot(ration) aber zweimal nachholen(?)[2])?".

Um kultische Verunreinigung handelt es sich auch KUB XIII 4 III 78ff. (= 5 III 46ff.), nur ist sie hier durch einen Tempelangestellten hervorgerufen, der das nach Geschlechtsverkehr vorgeschriebene Reinigungsbad außer acht gelassen hat: (78) *ma-a-an še-ik-kán-ti-it-ma* ZI-*it pa-ra-a da-a-i* (79) *ụa-ar-ap-zi-ma-za na-a-ú-i na-aš* DINGIR$^{MEŠ}$-*aš* NINDA *ḫar-ši* (80) $^{D}$[$^{UG}$*i*]*š-pa-an-tu-uz-zi ma-ni-in-ku-ụa-an ša-ak-nu-an-za ša-a-li-ṣa* „wenn er (es) (das Bad) aber mit bewußter Absicht unterläßt(?)[3]), sich aber noch nicht gebadet hat und unsauber[4]) durch seine Nähe[5]) dem Opferbrot (und) Opfertrank der Götter Unreinheit verursacht, (81—83 „und wenn sein Kollege davon weiß und es verheimlicht, so sind beide des Todes schuldig").

Von kultischer Unreinheit spricht auch der folgende, nicht völlig klare, Beleg; er entstammt dem Wahrsagetext KUB XVI 16 I 23ff.: (23) *na-aš nam-ma pu-nu-uš-šu-u-en nu me-mi-ir* SAL$^{MEŠ}$ *dam-ma-ra-aš-ụa ku-i-e-eš da-pí-an-te-eš* (24) *nu-ụa-kán ma-a-an* DUMU.UŠ *k*[*u-e*]*-da-ni-ik-ki a-ki nu-ụa-aš-ma-aš-kán* UR.MAḪ?-*i da-pí-an-te-eš-pít* (25) *še-ir ša-li-kiš-kán-zi* NINDA-*ṣa-ụa* KAŠ *ŠA* GEDIM *az-zi-ki-ir* (26) SAL$^{MEŠ}$ *dam-ma-ra-aš-ša-ụa ku-i-e-eš da-pí-an-te-eš nu-ụa-ra-at IT.TI* LÚ$^{MEŠ}$ KUR *Ar-za-u-ụa* (27) *še-eš-kiš$^{ki-eš}$-kán-zi* „wir fragten sie[6]) nochmals, und sie sagten: „Was die *dammara*-Frauen[7]) allesamt (sind), die treiben, wenn jemandem der Sohn stirbt, alle auf dem Löwen(?) allerlei[8]) Unreinheit; auch haben sie wiederholt das Brot und Bier des Totengeistes verzehrt. Was die *dammara*-Frauen allesamt (sind), die schlafen auch oft bei Männern aus Arzawa"[9]). Im folgenden ist noch davon die Rede, daß diese Frauen, ohne nach solchen Befleckungen ein Bad zu nehmen und ihre Kleider zu waschen, ihren Tempeldienst versehen, was den göttlichen Zorn herausfordert.

In den beiden folgenden Beispielen ist die Gottheit nicht Ziel, sondern Träger der Unreinheit; wir werden dann also nicht „Unreinheit zufügen", sondern „Unreinheit an sich haben, sich unrein fühlen" übersetzen:

---

[1]) Zu *karēp-* vgl. Götze, Madduwattaš S. 79f.

[2]) *ḫapuš-* „nachholen" im Anschluß an Götze, Annalen des Muršiliš S. 201[8].

[3]) *parā dāi-* = „unterlassen(?)" mit Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 252.

[4]) Zu *šaknuụanza* „befleckt, unrein" s. S. 365ff.

[5]) *manínkuụan* Adverb „nahe".

[6]) Die Angestellten, die über die vermutlichen Ursachen des göttlichen Zornes Auskunft geben.

[7]) Frauen, die Tempeldienste niederer Art verrichten (Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 279[3]).

[8]) Iterativum! Worin diese Unreinheit besteht, etwa in Leichenschändung, wird ebenso wenig klar wie der Ausdruck „Löwe".

[9]) Vgl. schon Ehelolf KlF 1 S. 152f., Sommer ebd. S. 344.

In dem Wahrsagetext KBo II 2 II 55f. wird die Sonnengöttin von Arinna gefragt: (55) *nu-kán e-da-ni me-mi-ia-ni zi-ik* (56) *pár-ri-an-ta ša-li-ik-ti* „Fühlst du dich abgesehen von dieser Sache[1]) (noch) unrein?"

Und ganz ähnlich lautet die Frage an die Gottheit KUB V 6 I 41 ff.: (41) ... *ma-a-an-ma-kán* DINGIR$^{LUM}$ *ki-e-da-ni* (42) *A.NA* GIG $^{d}$UTU$^{SI}$ ḪUL-*an-ni pár-ra-an-ta Ú.UL nam-ma ku-it-ki ša-li-ik-ti* (43) *nu* KIN SIG$_5$-*ru* „wenn du, o Gottheit, abgesehen von dieser Krankheit der „Sonne"[2]), in keiner anderen Beziehung[3]) dich in böser Gesinnung unrein fühlst, so soll die Orakelleistung günstig sein".

Die folgenden zwei Beispiele sind nicht völlig klar; verstehe ich sie richtig, so haben sie das gemeinsam, daß man die Berührung einer geheiligten Person (des Königs oder eines Priesters) mit einer profanen Person als Verunreinigung bezeichnet.

KUB XXVI 12 IV 33 ff.: (33) [*nam?-m*]*a-aš-ma-aš šu-me-eš ku-i-e-eš* LÚ$^{MEŠ}$ SAG *A.NA* LUGAL-*kán* (34) [*tu-ik-k*]*i-i (?)*[4]) *šu-up-pa-i ša-l*[*i-ki*]*š-kat-te-ni nu-uš-ma-aš šu-up-pí-eš-ni* (35) [*an?*]*-da ti-iš-ḫa-an-te-eš e-eš-tin ma-a-an-na-kán A.NA* $^{LÚ}$SAG (36) [*ku-e*]*-da-ni-ik-ki* ḪUL-*lu-uš mar-ša-aš-tar-ri-iš* (37) [*a-p*]*a-a-aš-ša A.NA* LUGAL NÍ.TE$^{MEŠ}$-*ŠÚ ša-li-ga-i* GAM *MA.MI.TI* „Ihr Obersten[5]) [fern]er, die ihr der reinen [Pers]on (?)[6]) des Königs[7]) Unreinheit zufügt, seid auf eure Reinheit bedacht (??)[8]). Und wenn irgendeinem Obersten ein böser *maršaštarriš*[9]) (ist) und er der Person des Königs Unreinheit zufügt, (so fällt das) unter den Eid". Daß im Verkehr des Königs mit gewöhnlichen Sterblichen besondere Vorsichtsmaßregeln nötig waren, wußten wir bereits[10]). Hier ist anscheinend nur der Verkehr eines „Obersten", der einen besonderen Makel an sich hat, mit dem Könige für ersteren unter Strafe gestellt, obwohl man auch den erlaubten Verkehr zwischen König und Untertan als Unreinheit bezeichnet.

---

[1]) Wörtlich „über diese Sache hinaus" (die schon vorher als Ursache des göttlichen Zornes festgestellt wurde).

[2]) Wörtlich „über diese Krankheit der Sonne hinaus".

[3]) *Ú.UL nam-ma ku-it-ki*, wörtlich „ferner gar nicht".

[4]) Die unsichere Ergänzung im Hinblick auf NÍ.TE$^{MEŠ}$-*ŠÚ* Z. 37. Zur Gleichheit von NÍ.TE und *tuekka-* s. Ehelolf in der Anmerkung zum Vorwort von KUB XV; vgl. auch Götze, Madduwattaš S. 132 f.

[5]) Zum $^{LÚ}$SAG im alten Assyrien s. Klauber, Assyr. Beamtentum (Lpz. Sem. Stud. 5, 3) S. 88 ff., bei den Hethitern vgl. Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 128.

[6]) S. Anm. 4.

[7]) σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος oder Badal, vgl. Verf. Staatsvertr. I S. 43 ff. 178; II S. 24. 142 f.; Götze, Annalen des Muršiliš S. 214.

[8]) So deute ich versuchsweise das ἅπαξ λεγόμενον *tišḫanteš* aus dem Zusammenhang.

[9]) Noch unklare Bezeichnung für etwas, was göttlichen Zorn erregt, vgl. vorläufig Verf., Aus d. heth. Schrifttum II (Alter Orient 25, 2) S. 25[4].

[10]) Vgl. Verf. Meißnerfestschrift S. 46 ff.; Götze, Kulturgesch. S. 83.

Mit dem Kompositum *parā šalikuuar* heißt es KBo V 2 III 36 ff. in einer langen Ritualbeschreibung: (36) *nu* $^{LÚ}$AZU *pa-ra-a ša-li-ik-zi nu* EN SISKUR (37) ŠU-*an e-ip-zi na-aš-ša-an ŠA* $^{d}$U $^{GIŠ}$ŠÚ.A (38) *a-ša-ši* „nun »verunreinigt sich« der Wahrsagepriester und faßt den Opferherrn an der Hand und setzt ihn (*naššan* für *nan-šan*) auf den Sitz des Wettergottes".

Ganz anders geartet ist der nächste Beleg aus KUB XXIV 10 III 22 ff. (= 9 III 28 ff. = 11 III 21 ff.). Innerhalb einer Reinigungszeremonie[1]) heißt es da: (23) [EG]IR-*an-da I.NA* SAG.DU-*ŠU ta-ri-ia-la* (24) [*pa-ap-pár?-*]*aš-zi*[2]) *A.NA* $^{GIŠ}$GA.ṢU *ša-li-ga* (25) [*nu te-iz-*]*zi ka-a-ša-aš-ši-kán* ḪUL-*un* EM[E-*an*] (26) [ḪUL] *ḫu-u-ul-la-an-za-tar* ḪUL U+KAK-*tar* (27) [...]. *kar-ta-a-nu-un* „Darnach [spreng]t (?)[2]) er *tariiala*[3]) auf sein Haupt, bringt die Unreinheit an einen Kamm[4]) [und sprich]t: „Siehe, ich habe ihm die böse Zun[ge], [bösen] Kampf (?)[5]), böse Bezauberung[6]) [...]. entfernt (?)[7])".

Nunmehr komme ich zu dem einzigen Beleg, wo *šalikuuar* seit langem als Ausdruck für den Geschlechtsverkehr aufgefaßt wird (Gesetze § 195 B und C). Es ist aber nicht der gewöhnliche Ausdruck für den erlaubten Verkehr zwischen Mann und Frau — dafür dient vielmehr das genügend belegte SAL-*i katta šeš-* „bei einer Frau schlafen"[8]) und nicht das nur einmal in diesem Sinne vorkommende *šalikuuar*[9]) —, sondern bezeichnet den unerlaubten Verkehr zwischen Verschwägerten[10]). Daher übersetze ich *ták-ku* LÚ-*aš* $^{SAL}$*a-ra-u-ua-an-ni-in ḫar-zi ta* DUMU.SAL-*ši-ia ša-li-ga ḫu-u-ur-ki-il ták-ku* DUMU.SAL-*ZA ḫar-zi ta an-ni-iš-ši na-aš-ma* SAL+KU-*iš-ši ša-li-i-ga ḫu-u-ur-ki-el* „Wenn ein Mann eine

---

[1]) Z. 22 *nu* UN-*an* ... NISABA-*it ua-ar-pa-an-zi* „sie waschen den Menschen ... mit Kleie (?)".

[2]) Ergänzung unsicher.

[3]) Eine Flüssigkeit, s. Ehelolf OLZ 1929 Sp. 325.

[4]) D. h. er kämmt den durch die daraufgegossene Flüssigkeit gelösten Schmutz vom Kopfe; zu $^{GIŠ}$GA.ṢU = akk. *mušṭu (multu)* „Kamm" s. Meißner Arch. f. Orientf. 5 S. 183 f.; 6 S. 22 f.; Ders., Beitr. z. ass. Wörterb. I S. 53 ff.

[5]) Das ἅπαξ λεγόμενον *ḫullanzatar* ist wohl = *ḫullanzāiš* „Kampf".

[6]) Zu U+KAK-*tar* s. Götze, Neue Bruchstücke S. 14 f.

[7]) *kartāi-* auch KUB XIII 4 I 15; Bedeutung nur ungefähr zu bestimmen.

[8]) Belege bei Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 383.

[9]) Schon deshalb scheint mir Sturtevants Etymologie (zu griech. ἄλοχος „Gattin", λέχεται· κοιμᾶται usw.) unhaltbar.

[10]) Für den noch abscheulicheren Verkehr zwischen Blutsverwandten dagegen gebraucht man denselben Ausdruck *katta uašt-* „mit jem. sündigen" (§ 189), der auch die Unzucht mit Tieren bezeichnet (§ 187. 188. 199. 200 A). Alles sind natürlich verhüllende Ausdrucksweisen. Der ungeschminkte Ausdruck für den Geschlechtsverkehr steckt möglicherweise in dem vielleicht vulgären transitiven *ú-en-zi* (3. Person Sing. Praes., Stamm *uen-*?) § 191.194, das für den Verkehr mit freien und unfreien Dirnen belegt ist.

Freie (als Gattin) besitzt und auch mit ihrer Tochter Unzucht treibt, (darauf steht) Todesstrafe. Wenn er ihre Tochter (als Gattin) besitzt und mit ihrer Mutter oder ihrer Schwester Unzucht treibt, (darauf steht) Todesstrafe".

Die folgenden Belegstellen widersprechen der Bedeutung „Unreinheit treiben, zufügen" nicht, sind aber von sich aus nicht so ergiebig wie die früheren.

Der Wahrsagetext KUB XXII 70 II 51 f. besagt, daß UN$^{MEŠ}$-*tar-pít-kán* (52) ... *ša-ak-nu-ua-an-te-(m)eš an-da ša-li-ki-iš-kir*, also daß „unreine Menschen drinnen Befleckung anrichteten"; der Passus wiederholt sich noch einmal ebd. 54 f. UN$^{MEŠ}$-*tar-pít-kán* (55) ... *ša-ak-nu-ua-an an-da ša-li-ki-iš-kir*[1]). Die Verbindung mit *šaknuuanza* „unrein" wie oben S. 360.

Summarisch muß ich die Belege aus dem Wahrsagetext KUB V 1 erledigen, die an die Gottheit Fragen stellen, ob der König oder seine Umgebung in der und der Stadt sich einer Verunreinigung aussetzen[2]) wird. Also: (I 27) $^{d}$UTU$^{ŠI}$-*kán A.NA* LÚ$^{MEŠ}$ $^{URU}$*Ti-i-zi-li-ma an-da ša-lik-zi* ..... (29) *nu-kán UL-ma an-da ša-lik-mi* „Wird sich die „Sonne" bei den Leuten von T. einer Befleckung aussetzen? ..... Oder[3]) werde ich mich (ihr) nicht aussetzen?" (II 6) *A.NA* $^{URU}$*Tap-te-na-kán* $^{URU}$*Har-ša-ma-ia an-da ša-li-kán-zi* ..... (10) *nu-kán UL-ma an-da ša-li-kán*[*-zi*] „Wird man sich in T. und Ḫ. einer Befleckung aussetzen? ..... Oder wird man sich (ihr) nicht aussetzen?" (II 54) ... $^{URU}$*Tap-te-na-ma-kán* $^{URU}$*Ḫar-ša-ma UL an-da ša-li-kán-zi* „Wird man sich aber in T. (und) Ḫ. nicht beflecken?" (III 77) *ŠA* $^{UR}$[$^{U}$*Ta*]*p-t*[*e-n*]*a* [*Ù? ŠA* $^{URU}$*Ḫ*]*ar-ša-ma ku-it an-da ša-li-k*[*u-*]*ar* NU.SIG$_5$ (78) ..... *UL-kán an-da ša-li-kán-zi* „Weil betreffs T. und(?) Ḫ. das Sich-darin-beflecken ungünstig (lautet), ..... wird man sich nicht darin beflecken?". (III 97) *A.NA* LÚ$^{MEŠ}$ $^{URU}$*Ti-ia-aš-ši-li-ma-kán an-da ša-li-ku-ar ku-e-iz-za* NU.SIG$_5$ (98) LÚ$^{MEŠ}$ $^{URU}$PA-*kán ku-ua-pí an-da ša-li-kán-zi* „Weil(?) das Sich-beflecken bei den Leuten von T. ungünstig (lautet), werden sich die Leute von Ḫatti irgendwann(?) darin beflecken?". Unklar III 100 *nu-uš-ši-kán a-pí-el-ma ŠA* LÚ$^{MEŠ}$ GU.U.E$^{MEŠ}$ *an-da ša-li-kán-zi.*

Ich schließe hier KUB XXII 70 I 76 f. mit dem Kompositum *parā šalikuuar* an: (76) ..... $^{SAL}$*Pít-ti-ia-aš ku-it A.NA* KIN É.GAL$^{LIM}$ *pa-ra-a ša-li-*[*ik-ta*] (77) *nu a-pí-da še-ir šar-ni-ik*‹*-zi*›*-il* SI+SÁ-*at* „Daß Pittiaš auf die „Leistung" des Palastes Befleckung ausgeübt hat, dafür wurde der Ersatz festgestellt". Und ebd. II 6 f. *e-ni-kán ku-it* $^{SAL}$*Pít-ti-*

[1]) Das kollektivische Neutr. Sing. UN$^{MEŠ}$-*tar* „Menschheit, Menschen" hat das Attribut *šaknuuanza* Z. 55 grammatisch genau im Neutr. Sing. bei sich, während Z. 52 dem Sinne entsprechend der Nom. Plur. M.-F. steht.

[2]) Doch wohl eher so als „Unreinheit anrichten".

[3]) Zu Doppelfragen dieser Art vgl. Sommer Aḫḫ.-Urk. S. 77 f.

*ia-aš I.NA* É.GAL$^{LIM}$ *ša-ra-a iš-ta-ta-a-it A.NA* KIN É.GAL$^{LIM}$*-ma(!) pa-ra-a ša-li-ki-iš-ki*[*-it*] (7) *nu ma-a-an* DINGIR$^{LIM}$ *a-pí-da še-ir šar-ni-ik-zi-el Ú.UL ku-it-ki ša-an-aḫ-ta nu* KUŠ$^{MEŠ}$ SIG$_5$*-ru* „Daß, wie gesagt[1]). P. im Palaste oben verweilte, auf die „Leistung" des Palastes aber Befleckung ausübte, wenn die Gottheit dafür gar keinen Ersatz verlangt hat, so sollen die Hautvorzeichen günstig sein".

Die folgenden Beispiele sind alle mehr oder weniger unklar, meist ist auch der Text nicht vollständig erhalten:

In dem Ritual KUB IX 4 III 13 ff. wird dem Opferherrn zunächst angesehene Stellung, fruchtbare Ehe und langes Leben gewünscht, dann fährt der Text fort: (19) *na-an an-ni-iš-ki-iz-zi ku-iš* $^{SAL}$ŠU.G[I] (20) [*nu?*]*-kán* ŠUM*-an ḫal-za-i pa-id-du-ua-kán* (21) É[-..]*-mi ša-li-ka-ru nu-ua-ra-aš-ši-k*[*án?*] (22) *ḫa-d*[*u?-..-..-r*]*u* „die „Alte", die ihn kultisch behandelt, ruft (seinen) Namen (und spricht): „Er mag gehen (und) in meinem(?) Hause Unreinheit treiben, und er mag ihm . [....]-en".

2 BoTU 16 (=KBo III 45), 4 ff. ist noch schlechter erhalten: ..... (7) [*ku*]*-en-ta ta e-eš-ḫar-še-it šu-up-pa*[.....] (8) [*pa?*]*-a-i-ú-en ta pa-a-i-ú-en ta ú-*[*ua-ú-en?* ....] (9) [*ša?*]*-li-ku-ua-aš-ta-ti ta-at-ra-an-t*[*a-*....] „er tötete und sein Blut rein [.....] [g]ingen(?) wir. Und wir gingen und k[amen(?).....] wir waren unrein...[....]".

Noch gar nicht übersetzen kann ich KUB XII 63 II 7 ff. (Ritual): (7) *ma-u-ua* SAL*-za-ma ua-an-nu-um-mi-ia-aš nu-ua-ra-an ma-aḫ-ḫa-a*[*n*.....] (8) *nu-ua-ra-at-ši-kán da-a-u-ua-ni ḫal-mu-na-ua ša-li-ga* [.....].

Ganz zerstört ist KUB XIII 3 I 16 ff.: (16) [.....]*-pí* ŠU[*-a*]*n? ku-iš-k*[*i*] (17) [.....-].. [*š*]*a-li-ik-zi* (18) [.....] *a-ki.*

Abschließend seien noch ein paar Bemerkungen zu den Formen des Verbums gegeben. Das Aktivum flektiert wie die konsonantisch auslautenden Wurzelverben der *mi*-Konjugation, also wie *eš-* „sein", *ep-* „fassen", *uek-* „verlangen", *ištamaš-* „hören" usw.: Praes. 1. Sing. *šalikmi*, 3. Sing. *šalikzi*, 3. Plur. *šalikanzi*. Praeter. 3. Sing. *šalikta*. Inf. *šalikuuar*. Die 2. Sing. Praes. *šalikti* zeigt den gerade in dieser Gruppe beliebten Übergang in die *ḫi*-Konjugation (*epti* neben *epši*, *uekti* usw.). Als Medialformen sind *šalikaru* und *šalikuuaštati* wohl sicher anzuerkennen[2]), einen Bedeutungsunterschied gegenüber den aktivischen Formen vermag ich nicht zu sehen. Darnach wird auch die so häufige 3. Sing. Praes. *šaliga*

[1]) *eni;* vgl. zu diesem Pronomen Verf., Staatsverträge I S. 73 f.

[2]) *šalikaru* widerspricht allerdings ebenso wie das gleich zu besprechende *šaliga* der von Götze, Annalen des Muršiliš S. 258 f. aufgestellten Regel, daß die medialen 3. Personen Sing. Praes. auf *-ari* usw. (also ohne *t*) der *ḫi*-Konjugation zugehören, da ja *šalikuuar* nach der *mi*-Konjugation flektiert.

mit Sommer-Ehelolf, Pāpanikri S. 65 f. Medial f o r m sein[1]), jedoch ohne die von Sturtevant[2]) angenommene Verschiedenheit in der Bedeutung (die Aktivform *šalikta* KUB V 7 I 34 steht mit der Medialform *šaliḳa* KUB XIII 4 III 65 auf völlig gleicher Stufe, vgl. o. S. 358f.). Auffällig ist die 3. Sing. Praes. *ša-li-ga-i* KUB XXVI 12 IV 37 (o. S. 361), die wie ein Übergang in die aktivischen Formen der *ḫi*-Konjugation aussieht, sodaß das Nebeneinander von *ḫaddai* „er schlachtet" und *ḫatta* (Sommer-Ehelolf, Pāpanikri S. 66) zu vergleichen wäre.

Von *šalikuuar* scharf zu trennen ist der spärlich belegte Verbalstamm *šalk-*, der eine Tätigkeit bei der Zubereitung von Teig und Brei bezeichnet („kneten, formen" od. dgl.) und bisher in der 1. Sing. Praes. *šal-ga-mi* (KUB XXIV 14 I 10) und 3. Plur. Praes. *šal-kán-zi* (KUB XV 31 I 20) belegt ist.

## 2. šaknuuanza.

Rascher läßt sich das Adjektiv *šaknuuanza* erledigen, das bisher noch kaum beachtet worden ist[3]). Als Bedeutung dieses Wortes ergeben die bisher veröffentlichten Belegstellen „u n r e i n, b e f l e c k t".

Am klarsten spricht dafür die schon o. S. 360 behandelte Stelle aus KUB XIII 4 III 78 ff., wo ein Tempelangestellter das Reinigungsbad nach Geschlechtsverkehr vergessen hat. Die Worte *ua-ar-ap-zi-ma-za na-a-ú-i na-aš* DINGIR$^{MEŠ}$*-aš* NINDA *ḫar-ši* $^{DUG}$*iš-pa-an-tu-uz-zi ma-ni-in-ku-ua-an ša-ak-nu-an-za ša-a-li-ḳa* verstehe ich so, daß *šaknuuanza* die Folge des *uarapzi naui* „er hat noch nicht gebadet" ist, also „u n s a u b e r" bedeutet.

S. 363 ist auch schon der Doppelbeleg aus KUB XXII 70 II 51 f. 54 f. besprochen, wonach UN$^{MEŠ}$*-tar-pít-kán ša-ak-nu-ua-an-te-(m)eš* (bezw. *ša-ak-nu-ua-an) an-da ša-li-ki-iš-kir* „unsaubere Menschen drinnen Unreinheit anrichteten". *šalikuuar* ist hier wie an der vorher genannten Stelle die logische Entwickelung aus *šaknuuanza*, die Übertragung der eigenen Unreinheit auf andere.

Ich lasse nunmehr die Belegstellen folgen, wo *šaknuuanza* parallel zu *parkuiš* „rein" steht. Das dürfte uns in der Übersetzung von *šaknuuanza* durch „unrein" bestärken, so seltsam zunächst die „unreinen und reinen Tische" im Kultus anmuten mögen[4]).

KUB V 6 II 53 f.: (53) *nam-ma* $^{d}$UTU$^{ŠI}$ *ša-ak-nu-ua-an-ta-aš A.NA* $^{GIŠ}$BANŠUR *pár-ku-ua-ia-aš-ša* (54) *A.NA* $^{GIŠ}$BANŠUR$^{HI.A}$ EGIR-*an ḫi-*

[1]) Die Schwierigkeit, solche Formen auf *-a* dem Aktivum zuzuweisen, ist schon von Sommer-Ehelolf a. a. O. erörtert.

[2]) Language 6 S. 216 f. Anm. 19; vgl. auch Comparative Grammar S. 214. 234.

[3]) In Sturtevants „Hittite Glossary" fehlt das Wort, Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 283. 423 läßt es unübersetzt.

[4]) S. dazu noch u. S. 367 f.

*in-ik-zi* „soll ferner die „Sonne" an den unreinen Tischen und an den reinen Tischen die Zuteilung vornehmen?"[1]).

Ebd. II 61f.: (61) ... *A.NA* $^{GIŠ}$BANŠUR$^{ḪLA}$ *ša-ak-nu-ua-an-da-aš-ma pár-ku-ia-aš-ša* (62) *ma-aḫ-ḫa-an* $^{d}$UTU$^{ŠI}$ EGIR-*an UŠ.KI.EN* .... „wie an den unreinen und reinen Tischen die „Sonne" die Zuteilung vorgenommen hat..."[1]).

Ebd. III 4ff.: (4) .... *ŠA* DINGIR$^{LIM}$-*ia-kán ku-it ša-ak-nu-ua-an-da-aš pár-ku-i-ia-aš-ša* (5) *A.NA* $^{GIŠ}$B[ANŠ]UR$^{ḪLA}$ *ta-ma-iš ši-ip-pa-an-da-aš ma-aḫ-ḫa-an-ma* $^{d}$UTU$^{ŠI}$ (6) *ḫa-at-t*[*u-li*]*š-zi nu-kán ú-iz-zi* $^{URU}$KÙ.BABBAR-*aš i-ua-ar a-pa-ši-la* BAL-*an-ti* „und daß an den unreinen und reinen Tischen der Gottheit ein anderer die Trankspenden vorgenommen hat, (ist nur behelfsmäßig); sobald aber die „Sonne" gesund wird, wird sie kommen (und) nach dem Ritus von Ḫattušaš selbst die Trankspenden vornehmen".

*šaknuuanza* und *parkuiš* nebeneinander in anderem Zusammenhang KUB XXII 35 III 13ff.: (13) *A.NA* DINGIR$^{MEŠ}$ $^{URU}$*Ḫal-pa-ia šar-ni-ik-zi-el* (14) *ša-ak-nu-ua-an-da-za pár-ku-ua-ia-za* (15) SUM-*an-zi* „auch wird man den Göttern von Ḫalpa Ersatz vom Unreinen (und) Reinen geben".

An sonstigen Belegstellen ist vor allem der Wahrsagetext KUB XVI 42 I 30ff. ergiebig, wo die Tempelangestellten als Ursache des göttlichen Zornes neben anderem auch angeben: (32) ..... SAL$^{T}$[$^{UM}$*?-i*]*a-ua-kán ša-ak-nu-*[*u*]*a-an-za* ŠÀ É.DINGIR$^{LIM}$ *pa-it* (33) [*nu-uš-ši?*] *ŠA* DI[N-GIR$^{LIM}$]-*kán* DUMU$^{RU}$ *še-ir* GAM *še-eš-ta* „Auch ist eine unreine Frau in den Tempel gegangen, und ein junger Mensch vom Gotte (= Tempel) hat bei ihr geschlafen"[2]).

Eine entsprechende Auskunft enthält die Stelle KUB V 9 I 3ff., nur ist hier der Zusammenhang nicht klar: (4) GUD? *ti-iš-ša-al-li-in-ua*[3]) *ŠA* MU.3.KAM *ša-ak-nu-ua-an-da-an* (5) X-*en*[2]) *nu-ua-kán* DUG *an-da* ≷ *ti-ša-in-ta* „Wir haben ein .....-es unreines Rind(?) von 3 Jahren ge....t[4]), und es .....te in ein Gefäß hinein". Ob die Verbalform ≷ *ti-ša-in-ta* (3. Sing. Praet.) und das Adjektiv *tiššalliš* etwa mit der Zeugung(sfähigkeit) des Tieres zusammenhängen — § 176 A der Gesetze spricht davon, daß das Rind und andere Haustiere im 3. Jahre zeugungsfähig werden —, muß dahingestellt bleiben.

---

[1]) Vgl. schon Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 283.

[2]) Wörtlich „hat auf *(šēr)* ihr bei(GAM)geschlafen".

[3]) Oder ≷ *ti-iš-ša-al-li-in-ua* (ohne GUD)?

[4]) Ein oder zwei unleserliche Zeichen. IGI-*u-en* „wir sahen" wäre graphisch möglich, scheitert aber daran, daß die Form *aumen* lautet (z. B. KUB XVIII 5 I 33). Denkbar wäre auch BAD-*en* (mit BAD über Rasur); damit könnte aber nicht „wir starben", sondern höchstens „wir töteten *(kuennummen)*" gemeint sein, und daß man diese Form in obiger Weise ideographisch dargestellt habe, dafür fehlt jeder Anhalt.

Wegen Beschädigung nicht verwendbar ist endlich KUB XVIII 24, 17 [.....-r]*a? ša-ak-nu-ua-an-ti-ia-ua-kán A.NA* DINGIR$^{LIM}$ .[....]. Daß die Bedeutung „unrein" allein den ganzen Bereich dieses Wortes nicht erschöpft, zeigt die mir von Ehelolf dankenswerterweise zur Verfügung gestellte Stelle Bo. 10204 III 10 ff.[1]): (10) *ŠA* $^{d}$IŠKUR $^{URU}$*Ku-li-ú-iš-na* DINGIR.LÚ$^{MEŠ}$ *šu-me-eš e-iz-za-aš-tin* (11) *nu-za iš-pí-iš-tin e-ku-te-en-ma nu-za ni-ik-te-en* (12) *nu-uš-ma-aš* ŠÀ-*KU.NU ša-ak-nu-an e-eš-tu* ZI-*KU.NU-ma-aš-ma-aš* (13) [*ua-ar-ši-ia?*]*-an-za*[2]) *e-eš-tu*. Diesem Zusammenhang wird m. E. die Bedeutung „voll, gefüllt" gerecht[3]), sodaß der ganze Satz zu übersetzen wäre „Ihr männlichen Gottheiten des Wettergottes von Kuliuišna, eßt und sättigt euch, trinkt aber und stillt den Durst. Und euer Bauch soll gefüllt sein, euer Sinn aber soll [befried]igt (?) sein".

Die Doppelbedeutung „voll" und „unrein" erinnert an den vulgären deutschen Ausdruck *er hat sich voll* (= *schmutzig*) *gemacht*, und wer an dem starken Germanismus Anstoß nimmt, sei daran erinnert, daß auch griech. πλήρης in ähnlicher Verwendung vorkommt (Soph. Ant. 1016 f. βωμοὶ ..... πλήρεις ὑπ' οἰωνῶν τε καὶ κυνῶν βορᾶς).

Weiter aber führt die Bedeutung „voll" auf die Vermutung, die „unreinen und reinen Tische", die uns oben etwas seltsam berührten, seien vielleicht vielmehr als „volle und leere Tische" auffassen; und man könnte dafür die deutsche Redensart *reinen* (d. h. *leeren*) *Tisch machen* und die Verwendung des griech. καθαρός im Sinne von „frei, leer, ungehindert" zum Vergleiche heranziehen (οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ „im Freien wohnen" Plat. Rep. 7 p. 520 D, κελεύθῳ ἐν καθαρᾷ „auf freier Bahn" Pind. Ol. 6, 39).

Eine Prüfung der Belege für heth. *šuppiš* „rein" gibt jedoch gar keinen Anhaltspunkt, über die bekannte Bedeutung „rein, klar, heilig"[4]) hinaus auch eine Bedeutung „frei, leer" anzuerkennen. Vielmehr finden sich nur Verbindungen wie „der oder die reinen Priester" (KBo IV 9 V 25. KUB XI 34 V 47. XIII 4 I 42. XVII 21 II 10; III 4. XXV 1 I 23) und die „reine Person des Königs" (o. S. 361), ferner ein „reines Schaf" (zum Opfer, KUB IX 4 II 6), „klares Wasser" (VBoT 126, 1) und „klare Augen" (KUB XVII 9 I 22, [IGI$^{HI}$·]$^{A}$-*ua-za* wegen *iš-ha-ah-ru pa-ra-a a-ar-aš-*[*zi*] „Tränen fließen hervor" mit Sicherheit zu ergänzen). Oft ist *šuppiš* nur „schmückendes" Beiwort wie bei dem „reinen Bett" (2 BoTU 4A III 9; 11. KUB II 13 II 51 f. X 89 V 6. XVII 1 I 15), den „reinen

[1]) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß ich auch die weiteren Zitate aus unveröffentlichten Texten der Freundlichkeit Ehelolfs verdanke.

[2]) Die unsichere Ergänzung stammt von mir; vgl. Verf. ZA NF 3 S. 202, Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 134 f.

[3]) Ob man an ein ursprüngliches Partizip eines kausativischen Verbums **šak-nu-* denken darf, läßt sich aus Mangel an Material nicht entscheiden.

[4]) Sommer-Ehelolf, Pāpanikri S. 75.

Haaren" (KBo III 8 III 32. KUB VII 1 III 46 (12); 54 (20) f.) oder dem „reinen Adler" (KUB XI 27 I 6). Nicht einmal bei der „reinen Stätte" (KBo V 1 IV 25. KUB IX 28 I 10. XXIV 13 I 19. 2 BoTU 6 IV 11) kann im Hinblick auf das parallele akk. *ašru ellu* (Sommer-Ehelolf, Pāpanikri S. 75) der Gedanke an eine „freie, leere Stelle" aufkommen.

Stehen so für „leere Tische" die Bedingungen an sich nicht günstig, so machen die Stellen, die einen oder mehrere „reine Tische" allein (ohne die „unreinen") erwähnen, die vermutete Bedeutung „leer" vollends unmöglich, denn die Tische sind dort gar nicht leer, sondern mit allerlei Opfergaben besetzt. So nimmt KUB II 5 I 21 ff. der „Tischmann" 2 bestimmte Brote vom reinen Tische und gibt sie dem Könige, dieser zerbricht sie, und man legt sie wieder auf den reinen Tisch; ähnlich ist der Vorgang KUB II 5 II 12 ff. und KUB XXV 1 II 50 ff. Dasselbe Zeremoniell nimmt KUB IX 18, 3 ff. statt des Königs die Königin vor[1]). Man kommt darnach auf die Vermutung, daß der „reine Tisch" seinen Namen davon hat, daß er die Gaben trägt, die das Königspaar im Kultus darbringt; diese müssen selbstverständlich wie alles, womit die reine Person des Königs in Berührung kommt[2]), vor jeder Profanierung ängstlich geschützt werden. Dazu paßt es auch, daß in KBo IV 9 IV 26 ff. der „reine Tisch" unter besonders feierlichen Zeremonien in den Kultraum hereingebracht und vor den König hingestellt wird. Bestätigt wird meine Vermutung durch KUB X 21 III 7 ff., wo es heißt: „Die Tischleute nehmen von den Tischen des Königs (und) der Königin 2 *mitgaimi*-Brote und geben sie dem Könige (und) der Königin. Sie zerbrechen (sie), die Tischleute nehmen die 2 *mitgaimi*-Brote (wieder in Empfang) und legen sie wieder auf die reinen Tische des Königs (und) der Königin." Die „reinen Tische" sind also völlig gleichbedeutend mit den „Tischen des Königs und der Königin" und mit den „reinen Tischen des Königs und der Königin". Über die „unreinen Tische" enthalten die Texte keine weiteren Angaben, aber wir werden in ihnen nunmehr wohl die „profanen Tische" sehen dürfen, von denen gewöhnliche Sterbliche, vor allem wohl die Großen des Reiches, den Göttern ihre Gaben spenden. Daß der König an „reinen und unreinen Tischen" Spenden vornimmt, braucht nicht in Widerspruch zur Vermeidung seiner Profanierung zu stehen, wenn man annimmt, daß er die unreinen Tische nicht berührt, sondern gewissermaßen nur seinen Segen darüber spricht.

### 3. nuntarnumar und nuntaraš.

An *nuntarnumar* und verwandten Wörtern habe ich mich bereits Staatsverträge I S. 82 f. versucht; die dort vermutete Bedeutung „sich

[1]) In beschädigtem Zusammenhang steht der „reine Tisch" KUB X 52 VI 12 ff.
[2]) Vgl. o. S. 361.

stemmen, sich anstrengen, sich widersetzen" war mir freilich selbst nicht recht geheuer, und so habe ich schon in den Indices (Staatsvertr. II S. 201) das Verbum vielmehr unübersetzt gelassen.

Jetzt glaube ich mit der Bedeutung „e i l e n" meiner Sache sicherer zu sein und stütze mich dabei in erster Linie auf KUB XIII 4 II 22ff. (= 5 II 30ff. = 6 II 14ff.):

(22) DINGIR$^{MEŠ}$-*aš-ma* ZI-*an-za da-aš-šu-uš nu e-ip-pu-u-ua-an-zi UL nu-un-tar-nu-zi* (23) *e-ip-zi-ma ku-e-da-ni me-e-ḫu-ni nu nam-ma ar-ḫa* (24) *UL tar-na-a-i.*

*nuntarnumar* hier nicht, wie ich seinerzeit getan, auf die Stärke, sondern auf die Z e i t des Zupackens (*eppuuanzi*) zu beziehen veranlaßt mich vor allem das Wort *meḫur* „Zeit". Übersetzt man demgemäß „Der Sinn der Götter ist stark[1]) und h a t k e i n e E i l e zuzupacken; sobald er aber einmal[2]) zupackt, so läßt er nicht wieder los", so ergibt sich ein viel glatterer Sinn, und wir haben gewissermaßen die hethitische Fassung des Spruches „Gottes Mühlen mahlen langsam" vor uns.

Die weiteren Belegstellen von *nuntarnumar* haben für die eben erschlossene Bedeutung „eilen" leider alle nur einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert. Am ehesten verwendbar scheint noch die in den Einzelheiten wie im Zusammenhang noch recht unklare Stelle KUB XII 26 II 14ff. Dort ist in eine am Anfang leider zerstörte Ritualbeschreibung, die den Zweck hat, „einen Menschen wieder der Mutter zum Sohne zu machen"[3]), als zitierte Rede eine mythologische Erzählung eingeflochten, in der von Kol. II Z. 1 an (oder schon in der zerstörten ersten Kolumne?) der Sonnengott und die Heilgöttin Kamrušepa für den Menschen tätig sind. Die für uns wichtige Stelle lautet:

(14) *ša-ra-a-ua-kán ne-pí-ša-aš* $^{d}$UTU-*uš ú-it* (15) *nu-ua-aš-ši* EGIR-*an nu-un-tar-nu-ut* IGI-*an-da* (16) $^{d}$*Kam-ru-ši-pa-aš nu-un-tar-nu-ut nu-ua-ra-an* (17) EGIR-*pa* AMA-*ni* DUMU-*an i-e-ir.*

Hier läßt sich die Parallelität von *uuauar* „kommen" und die Verbindung von *nuntarnumar* mit den Präverbien EGIR-*an* „nach" und IGI-*anda* „entgegen" als schwaches Argument für die Bedeutung „eilen" geltend machen; überzeugender jedenfalls als meine frühere Übersetzung Staatsvertr. I S. 83 wirkt wohl die folgende: „Herauf kam der Sonnengott des Himmels und e i l t e ihm[4]) nach; entgegen e i l t e die Kamrušepa; und sie machten ihn wieder der Mutter zum Sohne".

Auch zwei unveröffentlichte epische Stellen, die nur wegen ihres stark beschädigten Zustands keine absolute Überzeugungskraft haben, seien hier wenigstens genannt:

[1]) Zu *daššuš* vgl. Verf. ZA NF 3 S. 184.
[2]) *kuedani meḫuni* wörtlich „zu welcher Zeit".
[3]) Der unklare Ausdruck findet sich auch im Gesetz § 171.
[4]) Dem im Ritual behandelten Menschen.

Bo. 2527 III 15 [...] GIM-*an* $^{d}$*Da-aš-mi-šu-uš* INIM$^{MEŠ}$ *IŠ.ME nu nu-un-tar-nu-ut* „Als Dašmišu die Worte hörte, eilte sie (?, er?)[1]".

Bo. 852, 14 [..... GIM-*an?-*]*ma? IŠ.ME nu nu-un-tar-nu-ut* „Als er[2]) (es) aber hörte, eilte er[2])".

Dagegen verstehe ich KUB VII 58 I 13ff. auch heute noch nicht wesentlich besser als bei der Abfassung von Staatsvertr. I S. 83; meine Übersetzung gilt daher auch jetzt nur unter Vorbehalt: (13) *an-zi-da-za ti-i-e-ir* DINGIR$^{MEŠ}$ (14) *an-zi-da-az-za me-mi-ir* (15) LUGAL$^{MEŠ}$ *an-zi-ta-az nu-un-tar-nu-ut* (16) *pa-an-ku-uš* IBILA$^{MEŠ}$*-uš an-zi-el* ERÍN$^{MEŠ}$*-ti* (17) *pí-i-e-ir* „auf unsere Seite (?)[3]) sind die Götter getreten, auf unserer Seite (?)[3]) (d. h. für uns??) sprachen die Könige, auf unserer Seite[3]) eilte das Volk (mit), die Söhne gaben sie in unser Heer".

Das Duplikat Bo. 2555[4]) hat den etwas abweichenden Wortlaut: (III 13) *an-zi-da-az ti-i-e-ir* DINGIR$^{MEŠ}$ *an-zi-da-az* (14) *me-mi-ir* LUGAL$^{MEŠ}$ *an-zi-da-az ụa-aḫ-nu-ut* (15) *šal-li-iš am-mi-ịa-an-za ták-ša-an nu-un-tar-nu-ụa-an-du* ERÍN$^{MEŠ}$*-IA* „auf unsere Seite (?) traten die Götter, auf unserer Seite (?) sprachen die Könige, auf unsere Seite (?) wandte (sich)[5]) der große ...., gemeinsam sollen meine Truppen eilen".

Wegen Zerstörung überhaupt noch nicht übersetzbar ist KUB XXI 38 I 36 f.[6]): (36) *an-da ta-pár-ri-ịa-i za-lu-ga-nu-mar-ra am-me-el nu-un-tar-nu-um-mar* [.....] (37) *tar-ịa-an-du* DINGIR$^{MEŠ}$ *nu li-e-pít za-lu-ga-nu-mi nu nu-un-tar-nu-ụa-*[.....]. Falls sich die von Götze brieflich vorgeschlagene Deutung „zurückhalten, verzögern" für *zaluganumar* bewährt[7]), so könnten hier *zaluganumar* und *nuntarnumar* im Gegensatz zu einander stehen.

Die Belege für *nuntarnumar* in den Staatsverträgen[8]), von denen ich Staatsvertr. I S. 82f. ausgegangen war, werden bei der Übersetzung „voreilig (übereilt) handeln" gut verständlich; an der Stelle Targ. II 16—21 spricht dafür noch die Aufforderung, vielmehr die Entscheidung der Sonne abzuwarten.

[1]) Ich neige dazu, in $^{d}$*Dašmišuš* eine neue Variante zu den schwankenden Umschreibungen der babylonischen Göttin *Tašmetum* zu sehen, die Ehelolf OLZ 1933 Sp. 4 anführt.

[2]) Oder „sie"?

[3]) Wörtlich „von uns aus".

[4]) Vgl. Ehelolf KlF 1 S. 400.

[5]) Wörtlich „schwenkte".

[6]) Brief der hethitischen Königin Putuḫepa an den König von Kypros (?), vgl. Sommer, Aḫḫ.-Urk. S. 253—258.

[7]) Dafür spricht besonders KUB XIII 20 I 12 = KUB XXVI 17 I 9; belegt auch KUB XVIII 36, 12. XXI 38 I 25. 34. 36. 37. Man denkt an eine Grundbedeutung „lang(sam) machen" und an Verbindung mit *dalugaš* „lang", nur ist das anlautende *z* für *d* unerklärt (mit der Parallele *tešḫaš* neben *zašḫaiš* „Traum" kann man nur operieren, wenn man sich nicht an Götze KlF 1 S. 232 anschließt). Dazu *zalukeš-* KUB XVIII 59 II 13. XXII 44 I 1; vielleicht „lang werden, sich verzögern".

[8]) Targ. I 31. 32. II 16. 20. Kup. § 21 D 23. § 22 E 30. Al. A III 28.

Eine gewisse, wenn auch keine schlagende, Wahrscheinlichkeit ist also für *nuntarnumar* „eilen" immerhin da. Heute glaube ich nun auch besser mit der kausativischen Bildung auf *-nu-* zustande zu kommen als Staatsvertr. I. S. 82; allerdings gebe ich auch jetzt zu, daß keine deverbale, sondern eine denominale Bildung von dem wie ein Nomen aussehenden *nuntaraš* vorliegt. Wie für *zaluganumar* die Deutung „lang(sam) machen, in die Länge ziehen, verzögern" wahrscheinlich ist, so liegt für *nuntarnumar* „schnell machen, eilen" nahe. Fassen wir nun *nu-un-tar-aš* nicht als ein Nomen „das Anstemmen, die Kraftanstrengung"[1]), sondern als Adverb „eilends, schnell, bald", so geben alle Belegstellen dieses Wortes einen guten Sinn:

KUB XV 3 (=Bo. 2312, s. Staatsvertr. I 82f.) I 18f. gelobt dann die Königin: *ma-a-an-ua A.NA* $^{d}$UTU$^{ŠI}$ (19) *e-ni* IZI *ŠA* GÌR$^{MEŠ}$-*ŠÚ nu-un-tar-aš* SIG$_5$-*ri* „wenn bei der „Sonne" selbiges Brennen seiner Füße sich bald bessert, (so will ich der Gottheit das und das stiften)".

Der stark beschädigte Wahrsagetext KUB VI 34 handelt wohl Z. 4f. von einem Gange der „Sonne" zur Gottheit, anschließend wird die Frage gestellt: (5) [.....] .. *ma-a-an-ma A.NA* $^{d}$UTU$^{ŠI}$ *ú-ua-tar* GIM-*a*[*n*] (6) [.....] *na-aš-za* EGIR-*pa* [*ḲA*].*TAM.MA nu-un-tar-aš* DÙ-*ri*, das ist wohl „wenn aber, wie für die „Sonne" das Hinkommen [schnell war(?)], er ebenso schnell zurückkommt[2]), (so sollen die Vorzeichen so und so sein)".

Ergänzt man in dem schon benutzten Briefe der Putuḫepa KUB XXI 38 I 21 nach Götzes brieflichem Vorschlag EGIR-*pa-ma nu-un-tar-aš* $^{LÚ}$[*PÍT.ḪAL.LU Ú.UL*] *ú-it* $^{LÚ}$*TE.MU-ia Ú.UL ú-it*, so läßt sich das gut übersetzen „[Kein Reiter] und auch kein Bote kam alsbald zurück".

Von besonderer Wichtigkeit für die Bedeutung und Funktion von *nuntaraš* ist folgende Stelle. Sie entstammt dem physiognomischen Omentext Bo. 164 Rs. 10[3]) und lautet: [*ma-a-a*]*n?* UN-*ši* SAG.DU *ŠA* UR.MAḪ BI-*aš*[4]) UN-*aš nu-tar-aš*[5]) *a-ki* „Wenn einem Menschen der Kopf eines Löwen (ist), wird der betreffende Mensch früh sterben".

Bei der engen Übereinstimmung der hethitischen Omentexte mit ihren babylonischen Vorbildern[6]) können wir mit Gewißheit sagen, daß der Nachsatz BI-*aš* UN-*aš nu-tar-aš a-ki* wörtlich dem akkadischen *awēlu šū*

[1]) So Staatsvertr. I S. 83.

[2]) EGIR-*pa kiš-* wie *anda kiš-* „sich (an jemand) anschließen" (Staatsvertr. I S. 73).

[3]) Akkadische Texte dieser Gattung wird demnächst F. R. Kraus behandeln.

[4]) D. i. *apāš*. Zu BI = akk. *šū* s. Deimel, Šum. Lex. II 2 Nr. 214, 32 (S. 445); akk. *šū* aber ist = heth. *apāš*.

[5]) Zur Nichtschreibung des schwachartikulierten *n* s. Sommer KlF 1 S. 349; Friedrich ZA NF 5 S. 42[2]; Götze, Neue Bruchstücke S. 5.

[6]) Schon beobachtet von Weidner, Archiv für Keilschriftforschung 1 (1923) S. 2ff.

*arḫiš imāt* entspricht, der in den Deutungen der Omina gelegentlich begegnet. Also ist heth. *nu(n)taraš* = akk. *arḫiš* „schnell, eilends"; und damit ist nicht nur die Deutung des hethitischen Adverbs, sondern auch die des Verbums *nuntarnumar* über den Wert einer bloßen Wahrscheinlichkeit hinaus zur Gewißheit erhoben worden. [Vgl. Nachtrag S. 376].

Die sonstigen Belege von *nuntaraš* haben wegen Zerstörung wenig Wert: KUB XXI 11 II 3 [..... E]ZEN *nu-un-tar-aš ku-i-e-eš aš-ša-nu-uš-kán-zi*, d. h. wohl „die das Fest schnell vorzubereiten pflegen".

Die Orakelstelle Bo. 728 Vs. 19 f. mag ähnlich KUB VI 34, 4 ff. sein (o. S. 371): (19) [*nu*]-*kán A.NA* DINGIR$^{MEŠ}$ KUR $^{URU}$..[.....] (20) [*n*]*a-aš a-pí-iz-za nu-un-tar-aš* [.....], d. i. vielleicht „(Wenn er das und das tut) [und] zu den Göttern des Landes [..... geht und] (wenn) er von dort schnell [zurückkommt, .....]".

Unklar Bo. 861 Vs. 5 f. (Vertrag?): (5) *ma-a-an-ma-ụa-ra-at-kán nu-un-tar-aš-ma ša-ra-a* [.....] (6) *nu-ụa-aš-ši an-da Ú.UL ú-e-ri-ia-aḫ-ḫa-ḫa-ri A.NA* $^{d}$UTU$^{Š}$[$^{I}$ ? .....] „Wenn sie aber schnell herauf[kommen?], so will ich mich mit ihm nicht einlassen[1]), zur „Sonne" (?) [will ich halten?]".

Ich kenne nur eine Stelle, wo *nu-un-ta-ra-aš* (in dieser Schreibung!) offenbar nicht Adverb, sondern Nominalform (Gen. Sing.) ist, KUB II 1 II 49; in der langen Reihe der verschiedenen Schutzgötter finden wir dort auch *nu-un-ta-ra-aš* $^{d}$LAMA-*i*, was man zu übersetzen versucht ist „dem Schutzgott der Eile(??)".

Damit sind wir zugleich der Herkunft des seltsam gebildeten Adverbs näher getreten. Ein Nominalstamm *nuntar-* (bezw. *nuntara-?*) ist nämlich wegen der eben genannten Stelle wohl anzuerkennen, und *nu-(un)-tar-aš* kann eine erstarrte Kasusform dazu sein; ob ein Gen. Sing. ähnlich unserem „flugs, eilends" oder etwas anderes, muß unentschieden bleiben. Anscheinend wurden Nomen und Adverb in der Schrift auseinandergehalten; für letzteres ist mit der Aussprache **nu(n)tars* zu rechnen.

Nicht viel läßt sich vorderhand über zwei Ableitungen von *nuntar-(aš)* sagen, das Adjektiv *nuttariiaš*[2]) und das Substantiv *nuntariiašḫaš*.

Für ersteres denkt man natürlich an die Bedeutung „schnell, eilend", doch geben die paar bisherigen, sämtlich noch unveröffentlichten, Belege kaum etwas aus:

Bo. 2800 III 34 ff. (vgl. schon ZA NF 5 S. 76): (34) *Ú.UL-ụa-ra-an ša-ak-ti* $^{d}$*Ku-mar-pí-eš-ụa ku-in nu-ut-tar-ri-ia-an* DINGIR$^{LIM}$-*in* (35) DINGIR$^{MEŠ}$-*aš* IGI-*an-da ša-am-na-it* „Du kennst ihn nicht, den schnellen Gott, den Kumarpi den Göttern gegenüber geschaffen hat".

[1]) Zur Bedeutung des medialen *anda ɣerija-* s. Götze, Ḫattušiliš S. 98; Friedrich, Staatsvertr. I S. 173.

[2]) Stets ohne *n* vor *t* geschrieben.

Ebd. III 41 ..... *nu-za a-ši nu-*[*ut-tar*]*-ri-ia-an* DINGIR$^{LIM}$*-in Ú.UL ša-ak-ti* „Du kennst selbigen schnellen Gott nicht".

Ganz bruchstückhaft ist Bo. 2758 + 2975 IV 29 [.....]*-ua-kán* DINGIR.SAL *nu-tar-ri-ia-aš a-ru-ni an-da* [.....] „..... die schnelle Göttin im Meere (oder: ins Meer) .....".

Noch unklarer ist *nuntariiašḫaš*, das zwar besser belegt ist[1]), aber immer nur in der stereotypen Genitivverbindung EZEN *nuntar(ri)iašḫaš* „das Fest des *nunt.*". Ein Schluß auf die Bedeutung läßt sich aus diesen Stellen nicht ziehen. Schließt man aus der Etymologie etwa auf „Beschleunigung" mit der Entwickelung zu „Marsch" oder „Reise", so ist das insofern ganz passend, als das *nuntariiašḫaš*-Fest tatsächlich eine Rundreise des Königs zu kultischen Zwecken darstellt[2]). Sicheres läßt sich jedoch nicht ausmachen.

## 4. uak-.

Zur Bezeichnung verschiedener Körperverletzungen haben die hethitischen Gesetze eine Anzahl spezieller Termini, die in den alten Übersetzungen von Zimmern-Friedrich und Hrozný, namentlich in der ersteren, nur unvollkommen wiedergegeben sind[3]). Inzwischen sind die meisten dieser Termini richtiger bestimmt worden[4]), nur der Ausdruck, daß jemand eines anderen KA+KAK-*še-it* („Nasenspitze") *ua-a-ki* (§ 13.14), harrt auch heute noch seiner richtigen Interpretation, obwohl er unterdessen von Götze, Madduwattaš S. 142 auf Grund neu hinzugekommenen Materials wenigstens gestreift worden ist.

Besonders wichtig für die Bedeutung des Verbalstammes *uak-* ist die Stelle HT 1 I 37 ff. (= KUB IX 31 I 45 ff.). Innerhalb der dort vorgenommenen Ritualhandlungen — einerseits mit den rohen Eingeweiden und dem Leibesinneren des Opfertieres[5]), andererseits mit einem blutbestrichenen Löffel[6]) — heißt es nun Z. 40 ff. *nam-ma-kán u a - a - k i* ..... (41) .... *A.NA* $^{GI}$A.DA.GUR-*ia-aš-ša-an pu-u-ri-in da-a-i* (42) *nu*

[1]) KUB II 9 VI 4. 7. IX 16 I 2. 18. 19. IV 12. X 48 I 2. 3. XI 34 VI 48. XX 70 VI 10. XXII 27 IV 1. 2. XXV 12 VI 12. 13 VI 6. Zerstört VBoT 47, 1.

[2]) Götze, Kulturgeschichte S. 154.

[3]) § 7. *ták-ku* LÚ.GÀL.LU-*an EL.LAM ku-iš-ki d a-š u-u a-a ḫ-ḫ i na-aš-ma* KA+UD-*ŠU l a-a-k i;* § 9. *ták-ku* LÚ.GÀL.LU SAG.DU-*ZU ku-iš-ki ḫ u-u-n i-i k-z i;* § 11. *ták-ku* LÚ.GÀL.LU-*an EL.LUM KA.AZ.ZU na-aš-ma* GÌR-*ŠU ku-iš-ki t u-u a-a r-n i-i z-z i;* § 13. *ták-ku* LÚ.GÀL.LU-*an EL.LAM* KA+KAK-*še-it ku-iš-ki u a-a-k i;* § 15. *ták-ku* LÚ.GÀL.LU-*aš EL.LAM iš-ta-ma-na-aš-ša-an ku-iš-ki i š-k a l-l a-a-r i.*

[4]) Zu *dašuuaḫ-* „blenden" (§ 7) s. Ehelolf KlF 1 S. 394 ff., zu *lak-* „schief schlagen" (§ 7) Forrer, Forsch. I 2 S. 183 ff., Friedrich IF 49 S. 229, Götze OLZ 1930 Sp. 291, *iškall-* (§ 15) wohl mit Hrozný, Code hittite S. 13 „spalten, zerschlitzen".

[5]) UZUNÍG.GIG UZUŠÀ *ḫu-u-i-šu Z.* 38 f.

[6]) Z. 37 f. *nu* $^{GI}$A.DA.GUR *ku-iš A.NA* $^{DUG}$KA.KAK *tar-na-an-za na-an e-eš-ḫa-an-ta iš-ki-ia-iz-zi* „den Löffel (?), der in den Rauschtrank gelassen ist, bestreicht er mit Blut".

*p a - a - š i* und parallel dazu Z. 44 f. *na-aš-ta IŠ.TU* UZUNÍG.GIG *ḫu-u-i-ša-ua-az u̯a - a - k u - e - e n* (45) *nam?-ma?-kán* GIA.DA.GUR-*az e - k u - e - e n*. Daraus ergibt sich zweierlei:

1. Die Bedeutung des Verbalstammes *paš-* (Z. 42) muß der von *eku-* „trinken" (Z. 45) nahestehen. Ohne geradezu in *paš-* ein zweites Wort für „trinken" zu sehen[1]), vermute ich „(von dem Löffel) einen Schluck tun", vielleicht auch „schlürfen". In dieser Annahme bestärkt mich die Stelle KUB VII 1 I 29 f., wo es innerhalb eines Heilungsrituals heißt: (29) .... EGIR-*an-da-ma-aš-ši-kán* (30) *iš-ši-iš-ši la-ḫu-uḫ-ḫi na-at kat-ta pa-aš-zi* „Darnach aber gieße ich ihm (Wasser) in seinen Mund[2]), und er s c h l u c k t es hinunter". Der einzige Unterschied zwischen beiden Belegen für *paš-* „schlucken" besteht darin, daß es einmal nach der *mi*-Konjugation, das andere Mal nach der *ḫi*-Konjugation flektiert.

2. *u̯ak-* muß in einer gewissen Parallele zu *eku-* „trinken" bezw. *paš-* „schlucken" stehen, also der Sphäre von „e s s e n" angehören. Weiter läßt sich schließen: Wie die flüssige Portion nur in einem Schluck besteht, so wird auch die Eßportion nur gering sein, d. h. nur in einem B i s s e n bestehen.

Ich glaube also den Sinn der obigen Stelle HT 1 I 40 ff. richtig so zu verstehen: „Dann b e i ß t e r a b ....., auch legt er .....[3]) auf den Löffel und tut einen Schluck." Und Z. 44 f. „Dann haben wir von den rohen Eingeweiden a b g e b i s s e n, ferner haben wir von dem Löffel getrunken".

Die Bedeutung „(a b)b e i s s e n"[4]) bewährt sich nun auch an den Belegen aus Festritualen, wo das Ziel der Handlung immer bestimmte B r o t e sind:

KUB XXV 6 IV 11 ff.: (11) LÚKA.ŠU.GAB.A 1 NINDA*u̯a-gi-eš-šar* (12) *a-aš-ka-az ú-da-a-i* (13) LUGAL-*i pa-a-i* LUGAL-*uš pár-ši-ia* (14) *ták-kán u̯a-a-ki* „Der Mundschenk bringt ein *u̯ageššar*-Brot von draußen[5]). Er gibt (es) dem Könige, der König zerbricht (es) und b e i ß t daran[6]).

KUB X 89 I 22 ff.: (22) LÚKA.ŠU.GAB 1 NINDA*u̯a-gi-eš-šar* GAL (23)

---

[1]) So Sturtevant Language 4 (1928) S. 126; Hittite Glossary S. 52; Comparative Grammar S. 62. 94. 130. 139. 229.

[2]) Zu *iššа-* „Mund" s. Verf. ZA NF 1 (1923) S. 21, IF 41 (1923) S. 376; Ehelolf OLZ 1933 Sp. 6[3].

[3]) Das Substantiv *pûri-* läßt sich vorläufig noch nicht übersetzen; meine Vermutungen darüber kann ich hier leider nicht im einzelnen vorführen.

[4]) Wie ich nachträglich sehe, hat neuerdings auch Sturtevant (Comparative Grammar S. 62. 81. 117 usw.) die Bedeutung „beißen" richtig erkannt.

[5]) Zu *aška-* „Tor" s. Verf. OLZ 1923 Sp. 46[5], ZA NF 5 S. 73 (anders Hrozný, Code hittite §§ 50. 71. 187 f.; Götze ZA NF 2 S. 254 ff., doch vgl. auch Götze KlF 1 S. 229); zu *ašgaz* „(von) draußen" Verf. ZA NF 2 S. 52, Staatsvertr. I S. 168 f.

[6]) „Daran" ist nur durch die Partikel *-kán* ausgedrückt, einen ähnlichen Fall s. bei Götze Archiv Orientální 5 S. 5 mit Anm. 5.

*ŠA* BA.BA.ZA *a-aš-ga-az ú-da-i* LUGAL-*i* (24) *pa-a-i* LUGAL-*uš pár-ši-ia ták-kán ua-a-ki* „Der Mundschenk bringt ein großes *uag.*-Brot aus Mus von draußen. Er gibt (es) dem Könige, der König zerbricht (es) und beißt daran".

Die gleich oder ähnlich lautenden, aber beschädigten Stellen KUB X 24 VI 15f. und KUB XXV 9 V 5ff. lassen sich darnach mit Sicherheit ergänzen, ebenso KUB X 14, 4f. XI 34 IV 24ff., wo *ua-a-ki* weggebrochen ist.

Von dem noch nicht sicher bestimmten Tiere *aliias* wird die Handlung des *uak-* in den dunklen Schlußzeilen des Madduwattaštextes ausgesagt (KUB XIV 1 II 91, vgl. dazu Götze, Madduwattaš S. 142): *a-li-ia-aš-ua Ú.UL ua-a-i Ú.UL-ma-ua ua-a-ki*, nach Götze „Die Taube(???) gurrt nicht, pickt(??) nicht". Die Übersetzung „beißen" ist jedenfalls recht gut möglich.

Noch nicht übersetzbar dagegen ist der Orakelbefund KUB XVIII 11 II 3—11; daher läßt sich auch über *ua-ka-aš* Z. 9 noch nichts sagen, das nach Form und Satzzusammenhang (zwischen lauter 3. Personen Sing. Praet.) gut mit Sturtevant, Comparative Grammar S. 81 die 3. Sing. Praet. des nach der *hi*-Konjugation flektierenden Verbums sein könnte.

In *uaganna* wird man den Infinitiv auf *-anna* unseres Verbums suchen. Dafür spricht vor allem KUB XXV 51 IV 11f. *lu-uk-kat-ti* SAL+KU.DINGIR *ua-ga-an-na* (12) *ú-e-ik-zi;* man fühlt sich hier an Stellen wie KBo II 14 III 2 erinnert: *nu* $^{LÚ}$SANGA *a-ku-ua-an-na ú-e-ik-zi* „nun fordert der Priester zu trinken"[1]) und kommt auf die Übersetzung „am nächsten Morgen verlangt die Gottesschwester zu beißen (d. h. einen Imbiß)". Die Phrase *ua-ga-an-na hal-zi-ia* (KBo IV 9 I 1. KUB X 25, 3. XX 47 I 7) werden wir darnach wohl mit einiger Zuversicht übersetzen dürfen „es wird zum Imbiß gerufen"; entsprechend KUB XXV 24 II 12ff. (12) ..... *ku-it-ma-an-ma-kán* (13) [.....-*r*]*i nu ua-kán-na hal-zi-ia-ri* 5 NINDA *UP.NI* (14) [.....].. *ua-ka-an-na pár-ši-ia-an-zi* „sobald aber [.....] wird, wird zum Imbiß gerufen. 5 Brote von einer Handvoll [.....].. zerbricht man zum Imbiß".

Dagegen ist es unsicher, ob in *ua-ga-an-da* KUB XVII 14 IV 11[2]) eine Partizipialform etwa der Bedeutung „Bissen" vorliegt.

Das Partizip *ua-ag-ga-an-te-eš* HT 1 III 32 gehört nicht zu *uak-* „beißen", sondern ist eine Variante von *ua-ar-ga-an-te-eš,* Plural zu *uarkanza* „fett" (s. schon Verf. ZA NF 3 S. 186).

Jedenfalls scheinen mir die sicheren Belege für *uak-* „beißen" hinreichend zu der Annahme, daß auch in § 13 und 14 der Gesetze unser

[1]) Vgl. schon Sommer, Hethitisches II S. 55.

[2]) Z. 10 [....] UD-*ti-li ši-ip-pa-an-za-kán-zi*..... „täglich bringen sie Trankspenden dar", Z. 11 ....*nu ua-ga-an-da še-e-ni* UD-*ti-li pí-e har-*[*kán-zi*] „und *uaganda* halten sie dem Ersatzbild (?) täglich hin".

Verbum vorliegt, sodaß zu übersetzen ist „wenn jemand einem freien Menschen (bezw. einem Sklaven oder einer Sklavin) seine Nasenspitze (a b)b e i ß t".

Zum Stamme *ḫak-* gehört wahrscheinlich das in den Ritualen oft genannte Brot (NINDA)*ḫageššar*[1]). Dafür spricht vor allem dessen Nennung im Zusammenhang mit *takkan ḫāki* KUB X 14, 4. X 24 VI 15. X 89 I 22. XI 34 IV 25. XXV 6 IV 11. XXV 9 V 5 (vgl. o. S. 374 f.). Die weiteren Belegstellen KUB VII 17, 11. IX 9, 9. X 28 V 11. XI 18 III 20. XI 34 III 6. XII 26 III 11. XII 58 I 24 (NINDA*ḫa-ak-ki-šar*!). XVII 28 I 25. VBoT 24 III 6 geben nichts aus. Ob wir „Bissen, Happen" zu übersetzen haben, läßt sich also nicht ausmachen.

Noch weniger greifbar ist das NINDA*ḫagata*, das im Akkusativ Sing. teils als NINDA*ḫagata*, teils als NINDA*ḫagatan* belegt ist: KUB I 17 II 11. II 5 II 23. II 6 V 38. X 28 I 12. X 54 V 11. XI 34 I 40. XXV 1 III 47. XXV 9 III 21. IV 33. XXV 32 I 25. II 13.

Kaum hierher gehört das ἅπαξ λεγόμενον *ḫa-ga-a-iš*, das sich, obwohl in der Bilinguis KUB IV 3 I 5 stehend, noch der Interpretation entzieht. Dasselbe gilt von *ḫa?-a-ga* in dem schwer verständlichen Vertrag KBo IV 14 II 29.

[Nachtrag zu S. 371 f.: Ein tückischer Zufall fügt es, daß ich für den akkadischen Ausdruck *awēlu šū arḫiš imāt* „selbiger Mann wird früh sterben" keine ganz genauen Belege zur Hand habe. Ich finde nur einerseits *awēlu šū ina lā ūmī-šú imāt* „selbiger Mann wird zu seiner Unzeit (d. h. vor seiner Zeit) sterben" Fossey Babyloniaca 5 Nr. I Z. 46 (S. 6), andererseits *ár-ḫiš imāt* „er wird früh sterben" (ohne *awēlu šū*) Boissier, Documents Assyriens relatifs aux présages (Paris 1894), tome I Nr. 73—7—22, 1 (S. 251 ff.) Kol. I recto Z. 20. CT XL Pl. 36 Z. 41. An der Identität von heth. *nuntaraš* mit akk. *arḫiš* bezw. *ina lā ūmī-šu* ist wohl trotzdem nicht zu zweifeln.]

---

[1]) So schon Götze, Madduwattaš S. 142[6].

# PROBLEME DER ARABISCHEN PAPYRUSFORSCHUNG II.

(SCHLUSS[1]).

Von

*Adolf Grohmann.*

Den im Anschluß an die im Archiv Orientální V (1933) S. 273—283 und VI (1933) S. 125—149 gebotene Darstellung veröffentlichten Texten habe ich nur einige knappe Bemerkungen vorauszuschicken. Naturgemäß kann es sich mir hier nicht um eine abschließende Edition mit umfangreichen Erläuterungen[2]) handeln, da es ja lediglich gilt, dem Leser Proben aus dem in S. 274 erwähnten Material vorzulegen und der Rahmen einer Zeitschrift auch hiebei starke Beschränkung gebot. Auf ausführliche Beschreibungen habe ich demnach verzichtet und verweise auf J. v. Karabaceks Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer. Das hier nicht enthaltene Stück Inv. Ar. Pap. 194 (n° 7) ist kurz beschrieben worden. Die Herkunft steht nicht bei allen Stücken fest; n° 1, 2, 14, 16—18 stammen aus dem Fayyūm (Arsinoë), 3, 4, 8, 11, 15, 19 aus el-Ušmūnain (Hermupolis), 5 wohl aus Ehnās (Heracleopolis magna). Die kritischen und erläuternden Bemerkungen unter Text und Übersetzung sind auf das unbedingt nötige Maß beschränkt.

## N° 1.

PERF n° 77$^{r}$.

*Zusammenstellung von Getreidelieferungen vermutlich aus der embola, für 2 Dörfer, von Seiten des Steuerbeamten.*

Auf der Rückseite des Protokolls PERF n° 77 (707/8 n. Chr.).

(Nach C. Wesselys Lesung und Übersetzung für das CPR).

Text.

1. θ
†] cν αβου κ[ ] αμι$^{\lambda}$
2. ]ιαμ[. .]τ ιδι$^{\nu}$ χ[$^{\nu}$] ci/ αρ$^{\tau}$ θ χωρ τωο$^{\upsilon}$ απο ci/ αρ$^{\tau}$ ξδ ci/ αρ/ γς
3. ο

[1]) Mit fünf Tafeln.

[2]) Diese ist für den dritten Band des Corpus Papyrorum Raineri Series Arabica geplant. Leider konnte durch die Ungunst der Verhältnisse nicht einmal der Druck des zweiten Bandes des CPR sichergestellt werden, den die Nationalbibliothek in Wien in ihre Veröffentlichungen aufnehmen wollte.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4. αλεξαν[δρ] | | ϲι/ αρ/ ζ | ϲι/ αρ/ β |
| 5. κοϲμ̄ ϲπαρ̄ | | ϲι/ αρ̄ γ | ϲι/ αρ/ αϛ |
| 6. δαμῑ φιλοθ̣ | | ϲι/ αρ̄ γ | ϲι/ αρ̄ α |
| 7. μανικ̄ βαρθο$^{\lambda}$ | | ϲι/ αρ̄ α | ϲι/ αρ̄ ϛ |
| 8. παηϲι βικ̄ | | ϲι/ αρ̄ β | ϲι/ αρ̄ β |
| 9. ////////ᾱ | | ϲι/ αρ̄ ε | ϲι/ αρ̄ β |
| 10. κοϲμ̄ ιωαννο[υ] | | ϲι/ αρ̄ αϛ | ϲι/ αρ̄ ϛ |
| 11. μωυϲ$^{\varepsilon}$ ονοφριο̄ | | ϲι/ αρ̄ α | ϲι/ αρ̄ ϛ |
| 12. [γ]εωρ$^{\gamma}$ αμο[υν] | | ϲι/ αρ[̄] α | ϲι/ αρ$^{\tau}$ // |
| 13. παυλ ιωαννο[υ] | | ϲι/ αρ̄ η | ϲι/ αρ$^{\tau}$ δ |
| 14. παυλ ιωανηκαμ$^{\lambda}$ | | ϲι/ αρ$^{\tau}$ α | ϲι/ αρ̄ // |
| 15. κοϲμαϲ φιλοξ$^{\varepsilon}$ | | ϲι/ αρ$^{\tau}$ αϛ | ϲι/ αρ̄ ϛ |
| 16. κοϲμ$^{\alpha}$ βαϲι$^{\lambda}$ | | ϲι/ αρ̄ α | ϲι/ αρ̄ α |
| 17. ϲενουθ δω[ροθ] | | ϲι/ αρ̄ α | ϲι/ αρ̄ αϛ |
| 18. κοϲμ̄ [ονν]οφρῑ | | ϲι/ αρ̄ η | αρ$^{\tau}$ ε |
| 19. ϲαυλ ηλῑ $_{\lambda}$ | | ϲι/ αρ̄ δ | αρ$^{\tau}$ α |
| 20. [..]χε απα ιου | | ϲι/ αρ[̄] βϛ | αρ$^{\tau}$ αϛ |
| 21. ηλῑ παμου[ν] | | ϲι/ αρ̄ γϛ | αρ$^{\tau}$ αϛ |
| 22. [απ]α κ̄ παμουν | | ϲι/ αρ̄ γϛ | αρ$^{\tau}$ αϛ |
| 23. ////..αν[ου]π | | ϲι/ αρ̄ [.]ϛ | αρ$^{\tau}$ αϛ |
| 24. [////] πρ̣ | | ϲι/ αρ̄ ζ | αρ$^{\tau}$ ε |
| 25. μωυϲ$^{\varepsilon}$ αμωϲ | | ϲι/ αρ$^{\tau}$ [.] | αρ$^{\tau}$ γ |
| 26. μωυϲ$^{\varepsilon}$ γ$^{\varepsilon}$ πρ̣ | | ϲι/ αρ$^{\tau}$ ζ | αρ$^{\tau}$ γ |
| 27. μωυϲ$^{\varepsilon}$ ιϲακ | | ϲι/ αρ$^{\tau}$ ζ | αρ$^{\tau}$ δ |
| 28. φιλοθ πρ̣ | | ϲι/ αρ̄ ε | αρ$^{\tau}$ γ |
| 29. ιϲακ δι̣ | | αρ̄ β | αρ$^{\tau}$ ϛ |
| 30. [πα]ηϲι αβρ$^{\alpha}$ πρ̣ | | αρ̄ η | αρ$^{\tau}$ γ |
| 31. κοϲμ̄ δι̣$^{\alpha}$ | | αρ̄ δ | αρ$^{\tau}$ β |
| 32. [α]ανι αβρ$^{\alpha}$ | | αρ̄ ζ | αρ$^{\tau}$ γ |
| 33. μην̄ δι̣$^{\alpha}$ | | αρ̄ β | αρ$^{\tau}$ α |
| 34. ο[υ]ε[ν]οφρ ηλι$^{\alpha}$ | | αρ̄ α | αρ̄ α |
| 35. βαρθο[$^{\lambda}$] δαουειδ | | ϲι/ αρ̄ η | αρ̄ δ |

36. γι/ τ̄ ιδι$^{\gamma}$ χωρ ϲι/ αρ̄ ρμ ϛ χωρ/ τωο$^{\upsilon}$ ϲι/ αρ/ ξδ

## Übersetzung.

1. Im Namen Gottes! Abū K[.....], Steuereinnehmer.
2. [...]iam[..] aus dem eigenen Dorfe 9 Artaben Weizen, aus dem Dorfe Tōu von 64 Artaben Weizen $3^1/_2$ Artabe Weizen
3. id est:
4. Alexan[dros] Artaben Weizen 6 Artaben Weizen 2

Z. 2. Zu Tōu kopt. ⲧⲱⲟⲩ im Gau von Hnēs-Ehnās vgl. J. Krall in CPR II, n° 137$_7$.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 5. Kosm(as), Sohn des Aspar | Artaben Weizen 3 | Artaben Weizen 1½ | |
| 6. Dami(anos), Sohn des Philothe(os) | Artaben Weizen 3 | Artaben Weizen 1 | |
| 7. Manik(os), Sohn des Bartho[l(omaios) | Artaben Weizen 1 | Artaben Weizen ½ | |
| 8. Paësis, Sohn des Vict(or) | Artaben Weizen 2 | Artaben Weizen 2 | |
| 9. /////a | Artaben Weizen 5 | Artaben Weizen 2 | |
| 10. Kosm(as), Sohn des Ioannes | Artaben Weizen 1½ | Artaben Weizen ½ | |
| 11. Moyse(s), Sohn des Onnophrios | Artaben Weizen 1 | Artaben Weizen ½ | |
| 12. Georg(ios), Sohn des Am[un] | Artaben Weizen 1 | Artaben Weizen 0 | |
| 13. Paul(os), Sohn des Ioannes | Artaben Weizen 8 | Artaben Weizen 4 | |
| 14. Paul(os), Sohn des Ioannes, der Kameltreiber | Artaben Weizen 1 | Artaben Weizen 0 | |
| 15. Kosma(s), Sohn des Philoxe(nos) | Artaben Weizen 1½ | Artaben Weizen ½ | |
| 16. Kosma(s), Sohn des Basil(ios) | Artaben Weizen 1 | Artaben Weizen 1 | |
| 17. Senuth(ios), Sohn des Do[rotheos] | Artaben Weizen 1 | Artaben Weizen 1½ | |
| 18. Kosm(as), Sohn des [Onn]ophrios | Artaben Weizen 8 | Artaben | 5 |
| 19. Saul, Sohn des Heli(as) | Artaben Weizen 4 | Artaben | 1 |
| 20. ...ch, Sohn des Apa Iul(ios) | Artaben Weizen 2½ | Artaben | 1½ |
| 21. Heli(as), Sohn des Pamu[n] | Artaben Weizen 3½ | Artaben | 1½ |
| 22. Apa K(yros), Sohn des Pamun | Artaben Weizen 3½ | Artaben | 1½ |
| 23. ////////// An[u]p | Artaben Weizen[.]½ | Artaben | 1½ |
| 24. //////////, der Priester | Artaben Weizen 7 | Artaben | 5 |
| 25. Moyse(s), Sohn des Amos | Artaben Weizen///// | Artaben | 3 |
| 26. Moyse(s), Sohn des Ge(org), der Priester | Artaben Weizen 7 | Artaben | 3 |
| 27. Moyse(s), Sohn des Isak | Artaben Weizen 7 | Artaben | 4 |
| 28. Philoth(eos), der Priester | Artaben Weizen 5 | Artaben | 3 |
| 29. Isak, der Diakon | Artaben 2 | Artaben | ½ |
| 30. [Pa]ësis, Sohn des Abra(hamios), der Priester | Artaben 8 | Artaben | 3 |
| 31. Kosm(as), der Diakon | Artaben 4 | Artaben | 2 |
| 32. [A]ani, Sohn des Abra(hamios) | Artaben 7 | Artaben | 3 |
| 33. Men(as), der Diakon | Artaben 2 | Artaben | 1 |
| 34. Ve[n]ophr(ios), Sohn des Helias | Artaben 1 | Artaben | 1 |
| 35. Bartho[l](omaios), Sohn des David | Artaben Weizen 8 | Artaben | 4 |

36. Summe: aus dem eigenen Dorfe 140 Artaben Weizen, aus dem Orte Tōu 64 Artaben Weizen.

## N° 2.

(TAFEL XVII).

PERF n° 91.

*Liste von Ğizyapflichtigen; die zeitliche Festlegung wird durch den Schluß eines Protokolltexts aus dem Jahre 164 d. H. (780 n. Chr.) ermöglicht, der neben der Liste steht.*

Der griechische Text ist nach der Lesung und Übersetzung von C. Wessely für seine geplante Edition in CPR III gegeben.

Rekto:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | | | † | cvΘ κωδικ⁹ ανδιπ[ δ⁹ | | |
| 2. | •κδ"μη[" ] | | | κοcμα μηνα | •αιβ"[... | |
| 3. | •ζ′ | •α | | απα ιουλι⁻ διακ⁹ | •αζδ[′ | |
| 4. | | •α | •κδ | [ν]ειλαμμον μαρκ⁹ | •β | |
| 5. | | •αμη′ | | παπνουθι° μηνα | •[ | |
| 6. | [...]" | •γ | γγ′[..].. | αμου[ν] αδαμου | •[ | |
| 7. | | •]ιβη′ | | ιωανν cενουθι⁹ | •[ | |
| 8. | | •ιδ | | cενουθι⁹ μαρκ⁹ | •αγ′κ[δ" | |
| 9. | | | •γ •μ[η"] | απα ιουλι⁻ επιμχε° | •βζ′κ[δ" | |
| 10. | | | [•]ζ | [α]μμονι⁹ απα ιουλι⁻ | •γ′ιβ" | |
| 11. | | | •ϑκδ[".....]λι⁹ | | •εζκδ′ | |
| 12. | | ..." | •γζ′κδ" | γαμ^ς τοροθ⁹ χαηλ | •ζ′μη′ | |
| 13. | •κδ′μη′ | | | χαηλ απα ζηδ | •γγ′μη" | |
| 14. | | | λ | φιλοθ⁹ χαηλ | •ζ | |
| 15. | •γζ′η′ | | π | ////////////////// | | |
| 16. | ...γη′ | | •γ′ •ακδ" | καρομ λεοντι/ | | |
| 17. | ζ′ | | •γ′ •αζμη′ | γαμ^ς νεφερ^α νερ⁹ | •α | |
| 18. | | | •γ′ •ηζη′ | cιcινι⁹ ουεναφρι⁻ | •ζ | |
| 19. | | | λ π | μηνα ιωανν | •′ζγμη" [•]γγ′ | |

[اربع وستون دينارا وثلاثة صنعة الافرنجون]

Z. 1. Zu κωδικ⁹ vgl. P. Lond. IV, n° 1416, 23—25. Auch Bell deutet es als „Rechnungsbücher". In Z. 23 schließt übrigens hier δαπαν an. Die Lesung ανδιπ ist nicht sicher. Wessely hat das Wort als unklar bezeichnet. In δ⁹ sieht er eine Abkürzung für δαπανή-ματα (vgl. in P. Lond. IV, S. 603a δαπ^α und δαπ¯ = δαπάνη). Wenn das richtig ist (vgl. P. Lond. IV, n° $1416_{23}$) so haben wir es mit jener Geldsteuer zutun, aus der der Unterhalt der Beamten bestritten wurde und die, ebenso wie die Kopf- und Grundsteuer, zu den χρυσικὰ δημόσια gehörte. Vgl. H. I. Bell P. Lond. IV, S. XXV, XXXVIII f., Byz. Zeitschr. XXVIII (1928), S. 282 f. Es wäre jedenfalls sehr bemerkenswert, wenn sich das byzantinische Steuersystem so lange (bis ins Ende des VIII. Jahrh. n. Chr.) erhalten hätte.

Z. 14. φιλοθ⁹ scheint recht unsicher, zumal der Name verstümmelt ist. Herr Geh. Rat U. Wilcken, der den Text nachzuprüfen die Güte hatte, meint, es stehe wohl etwas ganz anderes da. Übrigens hatte Wessely ursprünglich nicht φιλοθ⁹ sondern φιββ⁹ gelesen.

20. •γ •ϛγ′ιβ″ μακ^θ μαρκ^θ •αϛγ′ •ϛ[...]″ •
21. •κδ •γ′ •ϛ κδ″ πετρ^ο απολλω •αιβ′ •ϛκδ′ • [γι/ •αϛη′] •μη′
22. •γϛ′η′μη′ γεροντι^ο βαρθο^λ •γϛκδ′ •αϛδ′μη′ • γι/ •εϛ′η′μη′ •η′
23. π″ φοιβαμμ απα νειλ^α •δδ′μη′ •[βη]′μη′ • γι/ •ϛγ′ιβ′ •ϛη′μη′
24. •ιβ′ •γ •γ′ιβ′[κδ]′ φιλαμ^ων διοσκ^θ •γϛμη′ •α////γ′ • γι/ •εδ′μη′ κ^θ δ ///ιβ′μη′ •ακδ′μη′
25. •γ′ •γ′ιβ′κ[δ]′ ιωανν χαηλ •ϛδ′ [•////] • γι/ •[..]η′ ///κδ′ κ^θ •δ′μη′ •μη′
26. •γϛ′κδ′μη′ cενουθι^θ κ^θ •αϛμη′ •ϛδ′μη′ •η′μη′ γι/ •βγ′ιβ′μη′ •
27. π δ^θ μαχαηλ •ϗκδ′μη′ •γ′κδ′ •η′ γι/ •αϛκδ′μη′ κ^θ μη′
28. [π] φοιβαμμ χαηλ •ϗκδ′μη′ •γ′κδ′ •κδ′ γι/ αη′μη′ •
29. δγ′κδ″ ....δδ′ •μϛδ′μη′ •κγ[γ′]κδ′ •αγ′κδ′ ο// οαϛμη′ •εϛη′
30. ϛιβ″ ...]′ ιβ′

Verso:

1. χαηλ
2. ο υι^ο cεν[ουθ/]////////// γι/ •γιβ′ κ^θ ////////// •γκδ′
3. ααν̄ι c̄ •γ′ •ζ′ δ′ •γ′ γι/ •ϛγ′ γ′
4. /////// αλλαγ^ων •αιβ′ •ϗη′ κδ′ γι/ •γζ′κδ″
5. /////// μῑc̄ /////α γι/ •α δ/ τ^ων [αυ]τ^υ
6. •γιβ′κδ′ γι/ •ϗιβ′κδ′η′ γ″
7. [..]μφ[....] γ′κδ′ αζ′μη′ •θϛγ′ γι/ ιζκδ′μη′ κ^θ •ϛ •
8. /////κ •γμη′ γι/ •ιεζ′κδ′μη′
9. /////γ′ λθϛδ′ιβ′κδ′ ζ ϛιβ′ γι/ •ρκϛμη′ •ιβϛμη′
10. γ′η′ •μαϗη′ ιζγ′ γι/ •ρμβγ′ιβ′ •ιβ′ κ^θ γ′ δ′ •ιβϛμη′
11. η′ ×...ιβ′
12. /////γι • γ′ κ/ ζ[//////]α

## N° 3.

### PERF n° 707.

*Bestandaufnahme des Kulturlandes für das Kataster von Damṭūṭ durch ʿAbd ar-Raḥmān b. Ibrahīm.*

(IX. Jahrh. n. Chr.)

Die erste Kolumne, wohl die nähere Bezeichnung des Grundstückes nach dem Besitzer enthaltend, fehlt.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | | بسم الله الرحمن الرحيم | |
| 2. | | ناحية دمطوط يوم الاثني[ن] | |
| 3. | / | عبد الرحمن بن ابرهيم | |
| 4. | شعير | ستة عشر | تسعة عشر |
| 5. | / | ستة عشر | عشر[ين] |
| 6. | شعير | اثنا عش[ر | ث]لثة عشر |
| 7. | / | مثله | مثله ? |
| 8. | قرط | اربعة عشر | مائة واثنين |
| 9. | / | مثله | مائة |
| 10. | قح | ثلثة وعشرين | اربعة و خ[مسين] |
| 11. | / | عشر ونصف | احد وخ[مسين] |
| 12. | قح | سبعة | احد وثلثي[ن] |
| 13. | / | مثله | م[ثله] |
| 14. | كرم | ثلثه وعشرين | ثلثه وثلثين |
| 15. | / | مثله | مثله |
| 16. | كرم | ثمنية وستين | اربعين |
| 17. | / | ثلثه وستين ونصف | سبعة واربعين |
| 18. | فيه‌كرم | اثنين ونصف | سبعة واربعين |
| 19. | / | اثنين | مثله |
| 20. | عشرين فيه كرم | احدعشر | ثلثة |
| 21. | / | مثله | مثله |
| 22. | عشرين فيه كرم | واحد | اثناعشر |
| 23. | / | مثله | [ ] |
| 24. | فجل | ستة عشر | [ ] |
| 25. | / | ثمنية ع[شر | [ |
| 26. | فجل | عشرين | [ ] |
| 27. | ] | م[ثله | [ ] |

2. Das erste Ṭā ist verblasst, nur die Haste deutlich, deshalb las Karabacek im Führer S. 184 Damallūṭ. Die Lage des Ortes ist unbekannt. — 15. das erste مثله corrig. aus مثل.

1. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!
2. Ortsgemeinde Damṭūṭ, Montag
3. — ʿAbd ar-Raḥmān b. Ibrahīm

| | | |
|---|---|---|
| 4. Gerste: | sechzehn, | neunzehn |
| 5. — | sechzehn, | zwan[zig] |
| 6. Gerste: | zwölf, | dreizehn |
| 7. — | dtto, | dtto |
| 8. Luzerne: | vierzehn, | hundertzwei |
| 9. — | dtto, | hundert |
| 10. Weizen: | dreiundzwanzig, | vierundfünfzig |
| 11. — | zehneinhalb, | einundfünf[zig] |
| 12. Weizen: | sieben, | einunddreiß[ig] |
| 13. — | dtto, | dtt[o] |
| 14. Weinstöcke: | dreiundzwanzig, | dreiunddreißig |
| 15. — | dtto, | dtto |
| 16. Weinstöcke: | achtundsechzig, | vierzig |
| 17. — | dreiundsechzigeinhalb, | siebenundvierzig |
| 18. darin Weinstöcke: | zweieinhalb, | siebenundvierzig |
| 19. — | zwei, | dtto |
| 20. zwanzig, darin Weinstöcke: | elf, | drei |
| 21. — | dtto, | dtto |
| 22. zwanzig, darin Weinstöcke: | einer, | zwölf |
| 23. — | dtto, | [ ] |
| 24. Rettich: | sechzehn, | [ ] |
| 25. — | achtze[hn, | ] |
| 26. Rettich: | zwanzig, | [ ] |
| 27. — | [d]tto, | |

## N° 4.

(TAFEL XVIII.)

PERF n° 685.

*Bruchstück aus der Steuerrolle des Kreises Qahqāwh.*
(IX. Jahrh. n. Chr.)

| | | |
|---|---|---|
| 1. | قهقاوه | دينر |
| 2. | مريغ الا ـــــــــود | αψ |
| | داعن نفسه | |
| 3. | اصطفى هلستوس | ε |
| 4. | سويرس من هور داعن نفسه | βδ′ |

2. دا ist hier und in Z. 4, 7, (10) Abkürzung für دفع vgl. واعن = وادى عن in PER Inv. Ar. Pap. 13820 (MPER II/III [1887], S. 175).

| | | |
|---|---|---|
| 5. | بقطر اركليدس | ϛγ′ |
| 6. | سخاره الارمانى | ζκ′δ′ |
| 7. | مينا داعن نفسه | ακ′δ′ |
| 8. | [سو]يرس من بهيوه | ϛδ′ |
| 9. | ثيدر بمون داعن نفسه | ζϛγ′ |
| 10. | [فلان داعن نف]سه | βϛ |
| 11. | [فلان م]ن هلقون | εϛγ′ι′β′ |
| 12. | ] | .. |

| | Dīnāre |
|---|---|
| 1. *Qahqāwh* | |
| 2. Muraiḥ der Schwarze hat für sich bezahlt | $1^2/_3$ |
| 3. Stephan Helistos | 5 |
| 4. Severos aus Hūr hat für sich bezahlt | $2^1/_4$ |
| 5. Viktor Heraklides | $3^1/_2+{}^1/_3$ |
| 6. Saḫāre al-Armānī | $6^1/_{24}+{}^1/_{48}$ |
| 7. Menas hat für sich bezahlt | $1^1/_{24}$ |
| 8. [Sev]eros aus Biheu | $^1/_2+{}^1/_4$ |
| 9. Theodor Pamun hat für sich bezahlt | $6^1/_2+{}^1/_3$ |
| 10. [N. N. hat für sich beza]hlt | $2^1/_2$ |
| 11. [N. N. au]s Heliqōn | $5^1/_2+{}^1/_3+{}^1/_{12}$ |
| 12. ..... | |

1. Zu Qahqāwh, kopt. ⲕⲁϩⲣⲱⲟⲩ, auch قهقوه, Ἀπόλλωνος μικρά vgl. Probleme der arab. Papyrusforschung I (Arch. Orientální III, 1931), S. 390 f.; *al-Ya'qūbī*, Kitāb al-Buldān, BGA VII, S. 331 (قهقاوه), P. Ryl. Arab. VI n° $12_7$.

3. Neben هلستوس (so in P. Cair. BÉ. Ta'rīḫ $1796_3$ punktiert) wäre auch هلسيوس (F. Preisigke, Namenbuch, Col. 98 Ἑλίσιος) möglich.

4. Zu Hūr vgl. Probleme der arabischen Papyrusforschung, I, S. 387 f.

6. Mit النَبَط الأَرْمَانِيُّون bezeichnete man nach *al-Mas'ūdī*, Tanbīh (BGA VIII), S. 79 die Reste der zugrunde gegangenen Thamudäer.

8. Biheu hat schon Karabacek zu PERF n° 685 als Ortsnamen erkannt. Seine Lage ist allerdings nicht bekannt. Vermutlich steckt darin der kopt. Eigenname ⲡⲓϩⲏⲟⲩ, ⲡⲉϩⲏⲟⲩ, ⲡⲓⲏⲟⲩ, ⲡⲉⲓⲏⲟⲩ, der in den Papyri بيهيو بهيوه ابهيوه und بيهيوا geschrieben ist. Vgl. auch ⲡⲁϩⲏⲟ, in CPR II, n° $252_7$. Vielleicht ist منية اباهوه im Kreise von Ušmūnain bei S. de Sacy, Relation de l'Égypte par Abd-Allatif (Paris 1810), S. 695 n° 63 dazuzustellen (das MS. hat nur ومسه اباهوه), wofür *Ibn al-Ğī'ān*, Kitāb at-tuḥfa as-sanīya ed B. Moritz, (Cairo 1898), S. 179 allerdings منشية أباهور bietet.

11. Da ن nach Analogie von Z. 4, 8 wohl zu من zu ergänzen ist kommt hier ein Ortsname in Frage. هلقون entspricht dem n. pr. Ἑλικῶ[ν] bei F. Preisigke, Namenbuch, Col. 97.

## N° 5. (TAFEL XIX.) PERF n° 677.

*Bruchstück aus dem Steuerkataster von Ehnās (Heracleopolis magna)* (VIII. Jahrh. n. Chr.)

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | على يدى عبد الملك بن ح[ | | | | | |
| 2 | الطبـــــــــــــــــل الاول الطبل الثا[نـ]ى | | | | | |
| 3 | [مـ]ـن [الـ]ـنـــــقص ؟ | | | | | |
| 4 | على يدى الجرج بن . . . . . وعبد الملك قيد الطبل الاول جزية روسهم | | | | | |
| 5 | بـ[وش ايضا | عليهم من جزية روسهم | جزية روسهم | جزية [ر]وسهم | دينـــــر | دينـــــر |
| 6 | | دينـــــــــر | دينـــــر | دينـــــر | دينـــــر | دينـــــر |
| 7 | يحنس ارماهـــــــه | ψ | κ′δ′ | • | κ′δ′ | η′ |
| 8 | سمعون يحـــــــنس | ψ | κ′δ′ | • | κ′δ′ | η′ |
| 9 | جرجه موســـــــيس | ψ | κ′δ′ | • | κ′δ′ | η′ |
| 10 | [ ] | | [ ] | • | κ′δ′ | η′ |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | | | | | durch ʿAbḍ al-Malik b. Ḥ[ | ] |
| 2 | | | die erste Steuerrolle | | die zweite Steuerrolle | |
| 3 | | | [a]us [den] Abgängen | | | |
| 4 | | | durch al-Ǧirǧ b..... | und ʿAbd al-Malik | Eintragung der ersten Steuerrolle | ihre Kopfsteuer |
| 5 | Nochmals B[ū]š | Ihnen obliegt von ihrer Kopfsteuer | ihre Kopfsteuer | ihre [K]opfsteuer | | |
| 6 | | Dīnār | Dīnār | Dīnār | Dīnār | Dīnār |
| 7 | Johannes Armāhe | $^2/_3$ | $^1/_{24}$ | • | $^1/_{24}$ | $^1/_8$ |
| 8 | Simʿōn Johannes | $^2/_3$ | $^1/_{24}$ | • | $^1/_{24}$ | $^1/_8$ |
| 9 | Ǧirǧe Mūsīs | $^2/_3$ | $^1/_{24}$ | • | $^1/_{24}$ | $^1/_8$ |
| 10 | [ ] | | $^1/_{24}$ | • | $^1/_{24}$ | $^1/_8$ |

3. Die Lesung النقص ist nicht völlig sicher, der Anfang zerstört. — 4. قيد ist ein Versuch, vermutlich liegt ein Synonym zu تَقْيِيد vor; zur Bedeutung s. R. Dozy, Supplément II, S. 430. — 5. Die Ortschaft Būš, bei *Ibn Duqmāq*, Kitāb al-Intiṣār fī wāsiṭaṭ ʿiqd al-ʾamṣār (Cairo 1893), V, S. 6, *Ibn al-Ǧīʿān*, Tuḥfa, S. 165$_9$, S. de Sacy, Relation de l'Égypte par Abd-allatif, S. 688 n 67 بُوش قَرَا, kopt. ⲡⲟⲩϣ (E. Amélineau, La géographie de l'Égypte à l'époque Copte, Paris 1893. S. 366—379), heute kurz Būš genannt, gehörte zur Kūra Ehnās, zeitweilig auch zu Bahnasā. Vgl. auch *Yāqūt*, Muʿǧam, ed. F. Wüstenfeld, I, S. 758, *ʿAlī Bāšā Mubārak*, al-Ḫiṭaṭ al-Ǧadīda II (Cairo 1305), Abtlg. X, S. 5; K. Baedeker, Ägypten$^8$ (Leipzig 1928), S. 210, 226. — 7. Armāhe ist Kurzform für Ἀρμάχις (F. Preisigke, Namenbuch, Col. 50).

## N° 6.

PERF n° 607.

*Kopf einer Kopfsteuerrolle vom Jahre 117 d. H.* (735 n. Chr.).

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | 1. |
| | | وبقى δ | | 2. |
| | بقى | سنة ριζ | | 3. |
| | سنة | ودفعوا من جزية | بقى | 4. |
| | ودفعوا من جزية | دينـــــر | [دينا]ر | |
| | دينـــــر | | | |
| 1. | | und als Rest bleibt 4 | | als Rest bleibt |
| 2. | | Jahr 117 | | Jahr |
| 3. | als | und sie haben an | und als | und sie haben an |
| | Rest bleibt | Kopfsteuer gezahlt | Rest bleibt | Kopfsteuer gezahlt |
| 4. | [Dīnā]r | Dīnār | Dīnār | Dīnār |

## N° 7.

PER Inv. Ar. Pap. 194.

*Kopf eines Steuerkatasterblattes VIII./IX. Jahrh. n. Chr.*

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus 5·2×18 cm. Zwei Zeilen mit schwarzer Tinte in recto rechtwinkelig zu den Horizontalfasern geschrieben. Fundort nicht bekannt. Vollständig

| الاعشار | الصدقات | النخل | الجوالى | الخراج | |
|---|---|---|---|---|---|
| // | // | μγι'β' | ρλ | ycvξη' | yτπθζκ'δ' |
| Die | die | die Dattelpalm- | | die Ṣadaqa- | die Zehent- |
| Grundsteuer | Kopfsteuern | steuer | | steuern | abgaben |
| $3389^{1}/_{2}+^{1}/_{24}$ | $3257^{1}/_{8}$ | 130 | $43^{1}/_{12}$ | 0 | 0 |

1.
2. die

## N° 8.

PERF n° 714.

*Vermessungsblatt über Grundbesitz in Marǧ für das Jahr 212 d. H.* (827 n. Chr.)

| | | |
|---|---|---|
| | بسم الله الرحمن الرحيم | 1. |
| مساحة بمرج | فدان | 2. |
| لسنة ριβ | ιεζ اصطفى | 3. |
| | ιγ' بسنه | 4. |
| | λζ جعفر | 5. |
| | νζγ' فذلك | 6. |

N° 8, Z. 1. Gemeint ist Marǧ bei el-Ušmūnain, vgl. *Ibn Duqmāq*, Kitāb al-Intiṣār li-wāsiṭat 'iqd al-amṣār V, S. 15, 17, S. de Sacy, Relation de l'Égypte par Abd-Allatif, S. 692 n° 1, *Ibn al-Ǧī'ān*, Tuḥfa, S. 173.

| | | |
|---|---|---|
| 1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen! | | Vermessung in Marǧ |
| 2. | Faddān | für das Jahr 212 |
| 3. Stephan | $15^1/_2$ | |
| 4. Basinne | $10^1/_3$ | |
| 5. Ǧa'far | $30^1/_2$ | |
| 6. das macht | $56^1/_3$ | |

## N° 9.

PERF n° 705.

*Katasterauszug für Riyāḥ b. Salīm.*

(IX. Jahrh. n. Chr.)

| | | |
|---|---|---|
| 1. | [بسـ]م الله الرحمن الرحيم | |
| 2. | رياح بن سليم له قصب سكر | ϛ |
| 3. | وله مبقلة | γ′ |
| 4. | وله مبقلة | ϛμ′η′ |
| 5. | وله جزر | ϛη′μ′η′ |
| 6. | وله جزر | ϛ |

1. [Im Nam]en Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
2. Riyāḥ b. Salīm hat Zuckerrohr $^2/_3$
3. und er hat Boden mit Gemüseanbau $^1/_3$
4. und er hat Boden mit Gemüseanbau $90^1/_{48}$
5. und er hat Mohrrüben(land) $^1/_2+^1/_8+^1/_{48}$
6. und er hat Mohrrüben(land) $^1/_2$

## Kopfsteuerquittungen.

## N° 10.

PERF n° 752.

(229 d. H. = 843/4 n. Chr.)

| | |
|---|---|
| 1. | بسـم الله الرحمن الرحيم |
| 2. | ادّى زمنى كيل عمّا يلز |
| 3. | مه من الجالية ربع δ′ |
| 4. | لسنة تسع وعشرين ومائتين |
| 5. | δ′ |

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
2. Gezahlt hat Zmini(s) Chael von seiner Schuldigkeit
3. an Kopfsteuer ein Viertel $^1/_4$
4. für das Jahr zweihundertneunundzwanzig
5. $^1/_4$

N° 9, Z. 2. Statt رِيَاح wäre auch رَبَاح möglich vgl. *ad-Ḏahabī*, Muštabih ed. P. de Jong, S. 212. Wiewohl eine Bodeneinheit nicht genannt ist, beziehen sich die Zahlen doch offenbar auf Faddān.

## N° 11.

PERF n° 766.

(244 d. H. = 858/9 n. Chr.)

1. بسم الله الرحمن الرحيم
2. ادى سليمن بن داود بن ثدراق على يديه عمّا يلزمه [من]
3. الجزية ربع دينر مثقال طرى نقد بي[ت المال الى]
4. قوريل بن عيسى وابرهيم بن مينا القسطالين [فلان]
5. بن الفرج والحسين بن احمد عاملين ابى العبا[س بن خلد اعزّه]
6. الله على خراج كورتين الاشمونين واسفل [انصنا]
7. لخراج سنة اربع واربعين وماتي[ن]

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Güttigen!
2. Gezahlt hat Salomon b. Dawid b. Theodorak(ios) eigenhändig von seiner Schuldigkeit [an]
3. Kopfsteuer einen Vierteldīnār nach dem Miṭqālfuße frischer Prägung, vollwertiger Münze des Sch[atzhauses an]
4. Kyrill b. ʿĪsā und Ibrahīm b. Mīnā, die beiden Qusṭāle [des N. N.]
5. b. al-Faraǧ und al-Ḥusain b. Aḥmad, die beiden Finanzdirektoren des Abu 'l-Abbā[s b. Ḫālid — Gott stärke ihn —]
6. über die Grundsteuer der beiden Kreise al-Ušmūnain und Unter [-Anṣinā]
7. für die Steuer des Jahres zweihudertvierundvierzig

### Grundsteuerquittungen.

## N° 12.

PERF n° 717.

(28. Tybi 216 d. H. = 24. Jänner 832 n. Chr.).

1. تيبه ١٦ الرقعة . . .
2. ٢٧٬١٦٬٥
3. بسم الله الرحمن الرحيم
4. ادّى سليمن بن بقطر عمّا يلزمه
5. من خراج سيسنوا نصف وثلث
6. وثمن وسدس ثمن مثقال الى

N° 11, Z. 4. Zu قسطال vgl. A. Grohmann, Griechische und lateinische Verwaltungstermini im arabischen Ägypten, Chron. d'Égypte XIII/XIV (1932), S. 278 f.

5. Die Ergänzung ergibt sich aus PERF n° 762$_6$ f. (عامل ابى العباس بن خلد اعزّه الله)

6. Zu den beiden hier genannten Kūras vgl. Probleme der arabischen Papyrusforschung I, S. 388 f.

7. فرج بن عبد الله لخراج
8. سنة ٢١٦

L. S. فرج بن عبد الله
المستعين بعزّالله

1. 28. Tybi folio ....
2. $^1/_2+^1/_3+^1/_8+^1/_{48}$
3. Im Namen Gottes des Barmherzigen Gütigen!
4. Gezahlt hat Sulaimān b. Boqṭor (Viktor) von seiner Schuldigkeit
5. an Grundsteuer von Sīsinnū einen halben und ein Drittel
6. und ein Achtel und ein Achtundvierzigstel Miṭqāl an
7. Farağ b. ʿAbdallāh für die Steuer
8. des Jahres 216.

Siegel: Farağ b. ʿAbdallāh,
der um Hilfe durch die Macht Gottes bittet.

## N° 13.

(TAFEL XXIa).

PERF n° 758.

(237 d. H. = 851/2 n. Chr.).

1. بسم الله الرحمن الرحيم
2. ادّى يحنس كيل الشماس عمّا يلزمه
3. عن خراج ما زرع بشنشير دينر الى ϛγ′ιβ′ₒ
4. عبد الملك بن محمد وكيل يوسف بن ابى ابرهيم واحمد
5. بن وقار لخراج سنة σλζ

L. S. عبد الملك
بن محمد

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
2. Gezahlt hat Johannes Chael der Diakon von seiner Schuldigkeit
3. an Grundsteuer für das, was er in Šanšīr gesät hat, Dīnāre $^1/_2+^1/_3+^1/_{12}+^1/_{48}$ an
4. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad, den Vertreter des Jūsuf b. Abī Ibrahīm und Aḥmad
5. b. Waqār für die Steuer des Jahres 237.

Siegel: ʿAbd al-Malik
b. Muḥammad.

---

N° 13, Z. 3. Zu Šanšīr im Delta (Provinz el-Buḥaira) vgl. S. de Sacy, Relation de l'Égypte par Abd-Allatif, S. 665 n° 150, *Ibn al-Ǧīʿān*, Tuḥfa, S. $129_{39}$.

5. Waqār und Waqqār stehen nach *aḏ-Ḏahabī*, Muštabih, S. 549 zur Wahl.

## N° 14.

PERF n° 784.

(dat. Sonntag 10. Mesore 249 d. H. = 3. August 863 n. Chr.).

1. بسم الله الرحمن الرحيم يوم α مسرى ١
2. براة لسليمن بن داود وزبيدة ابنت زيد من ثمن دينار η تقدبيت المال ووزنه ادّى
3. زيد على يدى سهل بن داود جهبذ كورة الفيوم وهو ممّا يلزمهما من الخراج عن مدينة
4. الفيوم وذلك بمحضر من خليفتى القابلين لخراج سنة تسعة واربع[ين] وما[ئين]

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen! (Wochen)tag 1 (= Sonntag) Mesore 10.
2. Quittung für Sulaimān b. Dāwid und Zubaida Tochter des Zaid über ein Achtel Dīnār $^1/_8$ vollwertiger und vollwichtiger Münze des Schatzhauses, (die) erlegt hat
3. Zaid zu Handen des Sahl b. Dāwid, Säckelwarts des Kreises al-Fayyūm und zwar von ihrer Schuldigkeit an der Grundsteuer von Madīnat
4. al-Fayyūm und dies in Gegenwart der beiden Stellvertreter der beiden Steuereinnehmer für die Steuer des Jahres zweihund[ert]neunund-[vier]zig.

## N° 15.

PERF n° 909.

*Quittung über Dattelpalmsteuer.*

(320 d. H. = 932 n. Chr.).

1. ٤′ الرقعة
2. عين
3. ٤′η′
4. بسم الله الرحمن الرحيم
5. ادّى الحسن بن عبد الرزاق
6. عن النخل بالمدينة
7. سدس وثمن دينر معمول
8. بلا صرف ولا حسم مما
9. لخراج سنة عشرين وثلثماية
. . . . . .

1. Folio 6 Goldgeld $^1/_6+^1/_8$
2.
3. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
4. Gezahlt hat al-Ḥasan b. ʿAbd ar-Razāq
5. von den Palmen in al-Madīna (der Hauptstadt)

N° 15, Z. 5. Gemeint ist مدينة الاشمونين, die Hauptstadt des gleichnamigen Kreises.

6. einen Sechstel und einen Achtel Dīnār richtiger (Münze)
7. ohne Aufgeld und ohne Abzug von dem, was
8. für die Steuer des Jahres 320 (zu erlegen war)
9. . . . . .

## N° 16.

PERF n° 777.[1])

*Weidesteuerquittung.*

(13. Tot 248 d. H. = 10. September 862 n. Chr.).

ε

1. يوم توت ١٧ الرقعة ٢ وهى ϑ دينا[ر]
β
2. بسم الله الرحمن الرحيم
3. ادّى قلبوا بن صلح عمّا يلزمه من خراج المراعى عن المدينة
4. دينرين مثقال الى قوريل القسطال
5. بحضرة خليفتى جعفر بن محمد والعلا بن ه[اشـ]م
6. عاملى ابى الحسن احمد بن محمد اعزّه الله
7. لخراج سنة σμϛ
8. شهد علّان بن الحسن على ما فى هذه البراة
9. شهد سليمن بن مَطَر على صحة هذه البراة
10. لخراج سنة سبع واربعين ومايتين
11. شهد مفرج بن عبد الرحمن على اقرار قوريل
12. القسطال بصحّة هذه البراة والمال دينرين
13. لخراج سنة σμϛ وكتب فى رجب سنة σμη
14. شهد داود بن توبة على مثل ذلك
15. منه عن المراعى ϛ[α] وعن الصدقة ϛ

1. (Wochen)tag 5, Tot 13, folio 3 beziehungsweise 9 Dīnā[r]
2. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen! 2
3. Gezahlt hat Kollobo(s) b. Ṣāliḥ von seiner Schuldigkeit aus der Weidesteuer von al-Madīna
4. zwei Dīnāre des Miṭqālfußes an Kyrill den Qusṭāl
5. in Gegenwart der beiden Vertreter des Ǧa'far b. Muḥammad und al-'Alā' b. H[āši]m
6. der beiden Kreisrentamtsdirektoren des Abu 'l-Ḥasan b. Aḥmed — Gott stärke ihn —
7. für die Steuer des Jahres 247.
8. Zeuge ist 'Allān b. al-Ḥasan für das was in dieser Quittung (steht).
9. Zeuge ist Sulaimān b. Maṭar für die Richtigkeit dieser Quittung

[1]) Z. 1, 3—7, 15 sind von J. v. Karabacek in MPER I (1887), S. 99 u. Anm. 4 veröffentlicht.

10. für die Steuer des Jahres zweihundertsiebenundvierzig
11. Zeuge ist Mufriğ b. ʿAbd ar-Raḥmān für das Anerkenntnis des Qusṭāl Kyrill
12. bezüglich der Richtigkeit dieser Quittung und des Geld(betrag)s (Zinsgroschens) von zwei Dīnāren
13. für die Steuer des Jahres 247 und er schrieb (es) im Raǧab des Jahres 248.
14. Zeuge ist Dāwid b. Tauba für desgleichen.
15. Davon (stammen) aus der Weidesteuer $1^1/_2$ und von der Ṣadaqa $^1/_2$.

## N° 17.

(TAFEL XX).

PERF n° 631.

*Blanquett eines Legitimationsscheins* (مَنْشُور)

(Rabīʿ I 180 d. H. = 14./V.—12./VI. 796 n. Chr.)

1. . . . . .
2. بسم الله الرحمن الرحيم
3. هذا كتاب م[ن فلان مولى] الامير موسى بن عيسى
4. اط[ـــال الل]ه بقاه وعـامـله على
5. خراج كور[ة الفـ]ـــيوم
6. وجميع اعـ[مالها لسنـ]ـة تسع وسبعين ومايـة
7. م[ـن سكان قرية تدعا ] (leer) .
8. وهو (leer)
9. فلا سبيل فيها لاحد (leer)
10. عـ[ـــ]ـليه ان شا الله وكتب
11. فى شـ[ـــ]ـهر ربيع الاول سنة ثمنين و[م]ايـة

1. . . . . .
2. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
3. Dies ist die Urkunde v[on N. N. Freigelass]enen des Amīrs Mūsā b. ʿĪsā
4. —[Gott er]halte ihn lange am Leben — und seinem Finanzdirektor über

---

N° 16, Z. 14. Neben بُوبَة ist nach *aḍ-Ḍahabī*, Muštabih, S. 64 f. بُولُه (بَوْنَة), بُوبَة, بُونَة, بُونَة, möglich.

N° 17, Z. 1. Die Buchstabenreste sind nicht mehr sicher zu deuten.

3. Der ʿAbbāsidenprinz Mūsā b. ʿĪsā al-Hāšimī war nach Absetzung des Prinzen ʿAlī b. Sulaimān b. ʿAlī (26. Rabīʿ I 171 d. H. = 14./IX. 787 n. Chr.) als Statthalter Ägyptens ernannt worden, wurde dann am 14. Ramaḍān 172 d. H. (15./V. 789 n. Chr.) wieder abberufen, am 6. Muḥarram 175 d. H. (15./V. 791 n. Chr.) wieder eingesetzt, aber am 28. Ṣafar 176 d. H. (24./VI. 792 n. Chr.) wieder abgesetzt. Vgl. F. Wüstenfeld, Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen II (AGGW XX 1875), S. 15—19; CPR III, I/2, S. 129—133.

5. die Steuer des Kreis[es al-Fa]yyūm
6. und al[l seiner Verwaltungsbezirke für das Ja]hr zweihundertneun-
undsiebzig
7. · [gehörig zu] den Einwohnern des Dorfes, das heißt
8. und er
niemand hat darin
10. ihm einen Schaden zuzufügen, so Gott will. Geschrieben
11. im Monate Rabīʿ I des Jahres hundertachtzig.

## N° 18.

### PERF n° 670.

*Kopfsteuerquittung mit Personenbeschreibung und Sicherheitsklausel als Ausweis.*

(Ramaḍān 196 d. H. = 16./V.—15./VI. 812 n. Chr.)
abgebildet Führer Taf. XIV neben S. 174.

1. بسم الله الرحمن الرحيم
2. هذا كتاب براة من يونس بن عبد الرحمن عامل الامير عباد بن محمد ابقاه الله
3. على خراج كورة الفيوم ومعونتها وجميع اعمالها
4. ابقيره الخباز من سكان ابا بطره من مدينة الفيوم
5. وهو مجتمع ابيض اقنى ازجّ انزع سبط جثر الجسم
6. انى قبضت منك جزية راسك نصف دينر
7. لخراج سنة خمس وتسعين وماية فمن لقيه من عمال الامير ابقاه الله
8. وعمالى واعوانى فلا يعرض له الا بخير ان شا الله
9. وكتب فى شهر رمضان سنة ست وتسعين وماية
L. S. بالله يومن يونس
بن عبد الرحمن
10. ابقير(ه) يد(فع) ج(زية) ر(اسه) ن(صف)ه
11. ⟨illegible⟩ β ⟨illegible⟩

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
2. Dies ist die Quittungsurkunde von Yūnus b. ʿAbd ar-Raḥmān, dem Finanzdirektor des Amīrs ʿAbbād b. Muḥammad — Gott erhalte ihn —
3. über die Steuer, die außerordentliche Steuer und alle Verwaltungsbezirke des Kreises von al-Fayyūm
4. Aba Qīre, der Bäcker, gehörig zu den Einwohnern (der Straße) Abā Baṭre von Madīnat al-Fayyūm,

N° 18, Z. 10. Die Zeile ist abgekürzt geschrieben und lautet ابقر يد ح ر ه

11. Die Siegle β hat schon J. v. Karabacek mit dem noch jetzt für das Karat gebrauchten Zeichen قم zusammengestellt. Vgl. Der Papyrusfund von el-Faijûm, S. 12 (218).

5. dieser ist gedrungen, hellfarbig, adlernasig, mit schmalen geschwungenen Augenbrauen, kahl an den Stirnseiten, schlichthaarig, wohlbeleibt.
6. Ich habe von dir deine Kopfsteuer, einen halben Dīnār, empfangen
7. für die Steuer des Jahres einhundertfünfundneunzig. Wer ihm also von den Finanzbeamten des Amīrs — Gott erhalte ihn —
8. und meinen Finanzbeamten und meinen Helfern begegnet, der trete ihm nur in Gutem entgegen, so Gott will.
9. Geschrieben im Monat Ramaḍān des Jahres hundertsechsundneunzig.
Siegel: An Gott glaubt Yūnus
b. ʿAbd ar-Raḥmān
10. Aba Qīr(e) za(hlt) seine Kopfsteuer persönlich
11. Karate 12.

## N° 19.

(TAFEL XXIb).

PERF n° 871.

*Vorladung zum Steueramte in al-Ušmūnain.*
(IX./X. Jahrh. n. Chr.)

1. بسم الله الرحمن الرحيم
2. تحضر ابا الحسن اكرمه الله
3. ديوان الخراج ولا تدرج عليه
4. درهما واحد ان شا الله

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
2. Führe den Abu 'l-Ḥasan — Gott erweise sich ihm wohltätig —
3. dem Steueramte vor und laß zu seinem Schaden
4. keinen einzigen Dirham verkommen, so Gott will.

## NACHTRÄGE.

*Zu Archiv Orientální V (1933), S. 273—283:*

S. 275, Anm. 1 ist der Hinweis auf S. de Sacy's grundlegende Behandlung der ganzen Frage in Second mémoire sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Égypte depuis la conquête de ce pays par les Musulmans jusqu'à l'expédition des François, Mem. Inst. Roy. de France Acad. des Inscriptions et Belles-lettres V, S. 19—40 nachzutragen.

S. 278, Anm. 2 ist hinzuzufügen F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung des X und XI Jahrhunderts (1927),

8. Die „Helfer" entsprechen den βοηθοί der griechischen Papyri, die den Pagarchen als Hilfsbeamte bei der Steuererhebung unterstützten. Vgl. G. Rouillard, L'administration civile de l'Égypte byzantine², S. 55, 86, 96 f., 209.

wo übrigens auf S. 94 zur Frage des Fortlebens byzantinischer Institutionen auch auf die Araber verwiesen ist.

S. 279, Anm. 2 zur ἀερικά vgl. auch F. Dölger in Byz. Zeitschr. XXX (1930), S. 450 ff.

S. 280, Anm. 1: lies καμίσια.

S. 281, Z. 11: Daß die Bezeichnung *Sulṭān* auf den Statthalter von Ägypten bezogen wurde ist schon von S. de Sacy, a. a. O. S. 48 Anm. 2 richtig erkannt worden.

*Zu Archiv Orientální VI (1933), S. 125—149:*

S. 125, Anm. 4 schon S. de Sacy, a. a. O. S. 48 Anm. 1 hat zur wichtigen, aus *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* entnommenen Stelle bei *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 77 auf das Edict Justinians De Alexandrinis et aliis Aegyptiacis provinciis verwiesen, aus dem zu ersehen sei, daß zum Unterhalt der Bäder und für bestimmte Schiffe bestimmte Geldbeträge von Seiten des Fiskus festgesetzt wurden.

S. 132, Anm. 2 ist zur Ladensteuer der Hinweis auf S. de Sacy, a. a. O. S. 60 nachzutragen.

S. 132, Anm. 3 zum *maks* vgl. auch S. de Sacy, a. a. O. S. 61, 83—85.

S. 134 hier sind durch ein Versehen des Setzers die Notenzahlen aus den Fahnen stehen geblieben. Es muß heißen: in Z. 4 [4]) (statt [2]); in Z. 9 [5]) (statt [3]); in Z. 10 [6]) (statt [4]); in Z. 13 [7]) (statt [5]); in Z. 23 [8]) (statt [6]); in Z. 28 [4]) (statt [2]); in Z. 30 [5]) (statt [3]); in Z. 33 [6]) (statt [4]); in Z. 36 [7]) (statt [5]); in Z. 43 [8]) (statt [6]); in Anm. [1]) ist f. d. S. zu tilgen.

S. 135, Z. 20 lies *ṣuḥuf* (statt *ṣuḥuf*).

S. 144, Z. 22 lies εὑρεθέντος.

S. 146, Z. 12 statt Emphyteuse ist besser „Pacht" zu setzen. Es handelt sich um Übereinkommen, die durch den sogenannten Muzāraʿa-Vertrag geregelt wurden.

S. 148, Z. 12. Schon S. de Sacy, a. a. O. S. 48 hat mit seiner Übersetzung *étranger réfugié* für جالية den richtigen Weg zum Verständnis dieses Fachausdrucks gewiesen. Darauf wäre von Becker in der in Anm. 2 erwähnten Literatur hinzuweisen gewesen.

## ORTSNAMEN- UND SACHVERZEICHNIS.

ἀερικά V 279 A. 2.
Aǧnā (n. l.) V 275.
Aḫmīm (n. l.) III 391; 392.
Alexandria III 392; V 275, 278; VI 126 A. 6.
Almosensteuer *(ṣadaqa)* VI 134; 145.
ἀνδρισμός V 278; VI 128.
Anṣinā (Antinoë, Ἀντινῶ, Ἀντινόου n. l.) III 388; 389; 390; 393.
— Ober- Anṣinā III 388; 389,
— Unter- Anṣinā III 388; 389; 390; VI 388.
Antaiopolis (Tkōw, n. l.) III 390; 391; 393.

ἀπαργυρισμός VI 125.
Aphrodito (Ašqūh; n. l.) III 385.
Apollinopolis parva (n. l.) III 390; 391; 393; VI 384.
Arsenale V 278; VI 126.
Arsinoë (Fayyūm) V 279; VI 127 A. 6; 377.
Arsinoë (Oberägypten, n. l.) III 393 A. 2.
*arzāq al-muslimīn* V 275; 277.
Ašmūn (Ἑρμούη, Ἑρμοῦ πόλις n. l.) III 385—393.
Ober-Ašmūn III 386; 387.
Unter-Ašmūn III 386; 387.
Ašqūh (Aphrodito n. l.) III 385; 391 u. A. 1; 393.
Aswān III 385; 392.
Babylon-Fosṭāṭ (n. l.) V 278; VI 126 u. A. 6; 127; 133.
Babylonien VI 141; 142.
Bahnasā (Ὀξύρυγχος, n. l.) III 385; 391 A. 2, 3; 393 A. 2.
βαλανικόν (Badesteuer) VI 125.
Balhīb (n. l.) V 275.
*barā'a* (Quittungsgebühr) VI 135.
al-Barallos (Paralos, n. l.) V 275 u. A. 2.
Barqa III 392.
Biheu (n. l.) VI 384.
Birk Dalğa (n. l.) VI 135.
Brachland VI 131.
Bummelei der Steuerämter VI 139; 140.
Būš (n. l.) VI 385.
χαρτηρά, χαρτιατικόν VI 135.
χρυσικὰ δημόσια V 278; VI 126; 144.
Dairūṭ-Ušmūn (n. l.) III 387; 390.
Damaskus V 277; VI 126; 127; 149.
Damiette (Dimyāṭ, Tamiathis, n. l.) V 279.
Damṭūṭ (n. l.) VI 382; 383.
δαπάνη V 278.
δαπάνη τῶν τριῶν πελικῶν V 278.
*ḍarība* u. *ḍarībat aṭ-ṭa'ām* (Naturalabgabe), V 279; VI 131; 136; 145.
δημόσια V 278; 279; VI 135; 139; 144.
δημόσια γῆς V 278; VI 129; 144.
Deir Abū Fāne (n. l.) III 388.
διαγραφή (Kopfsteuer) V 282 A. 1.
διάγραφον (Kopfsteuer) V 278.
*ḏimma* (Schutzverhältnis) V 275.
*ḏiyāfa* V 279; 281.
Edfū (n. l.) III 392.
Ehnās (Heracleopolis n. l.) III 385; 391 u. A. 2; 393 A. 2; VI 377; 378 A.; 385.
ἐκστραόρδινα V 278.
ἐμβολή (Kornsteuer) V 278; 279; VI 125 A. 6.
ἐντάγιον V 283.
Ermūbūlis (Hermupolis magna, n. l.) III 386 A. 1.
ἐξάγιον VI 144, 149.
Fayyūm (Arsinoites) III 385; 393; VI 390; 393.
Fischfangsteuer VI 133; 134; 145.
Flotte, arabische VI 126; 127 u. A. 6.
Flurkarte III 394.
Fosṭāṭ (n. l.) VI 140; 149 s. auch Babylon.
*ğahbaḏa* (Aufgeld) VI 135 u. A. 6.
*ğāliya* (*ğāliyatu ra'sihi*, Kopfsteuer) V 276; VI. 130 u. A. 2.
*ğāliya* (flüchtige Kolonen) VI 148.
Gazellengau III 388—390.
Gewerbesteuer V 279; VI 132; 134; 135.
*ğizya* (Tribut und Kopfsteuer) V 275—277; 277 A. 2; 279; VI 128—130; 130 A. 2, 141.
*ğizyatu ra'sihi* VI 130.
*ğizyat al-'arḍ* VI 130 A. 2.
Goldminen VI 131.
γραφεύς (Dorfschreiber) V 280 A. 6.
Grundsteuer VI 142—144.
Haarsteuer V 280.

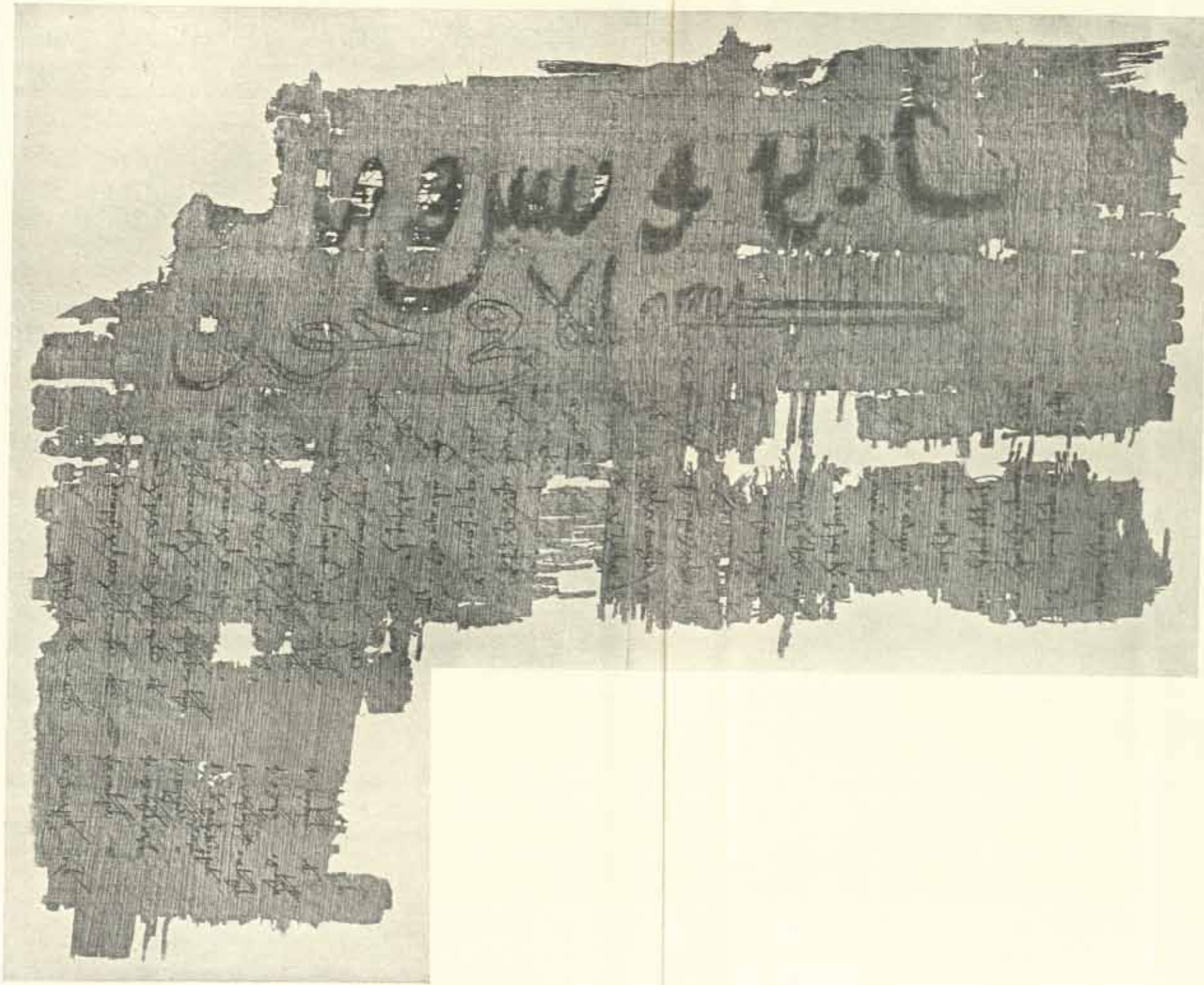
## Übersetzung.

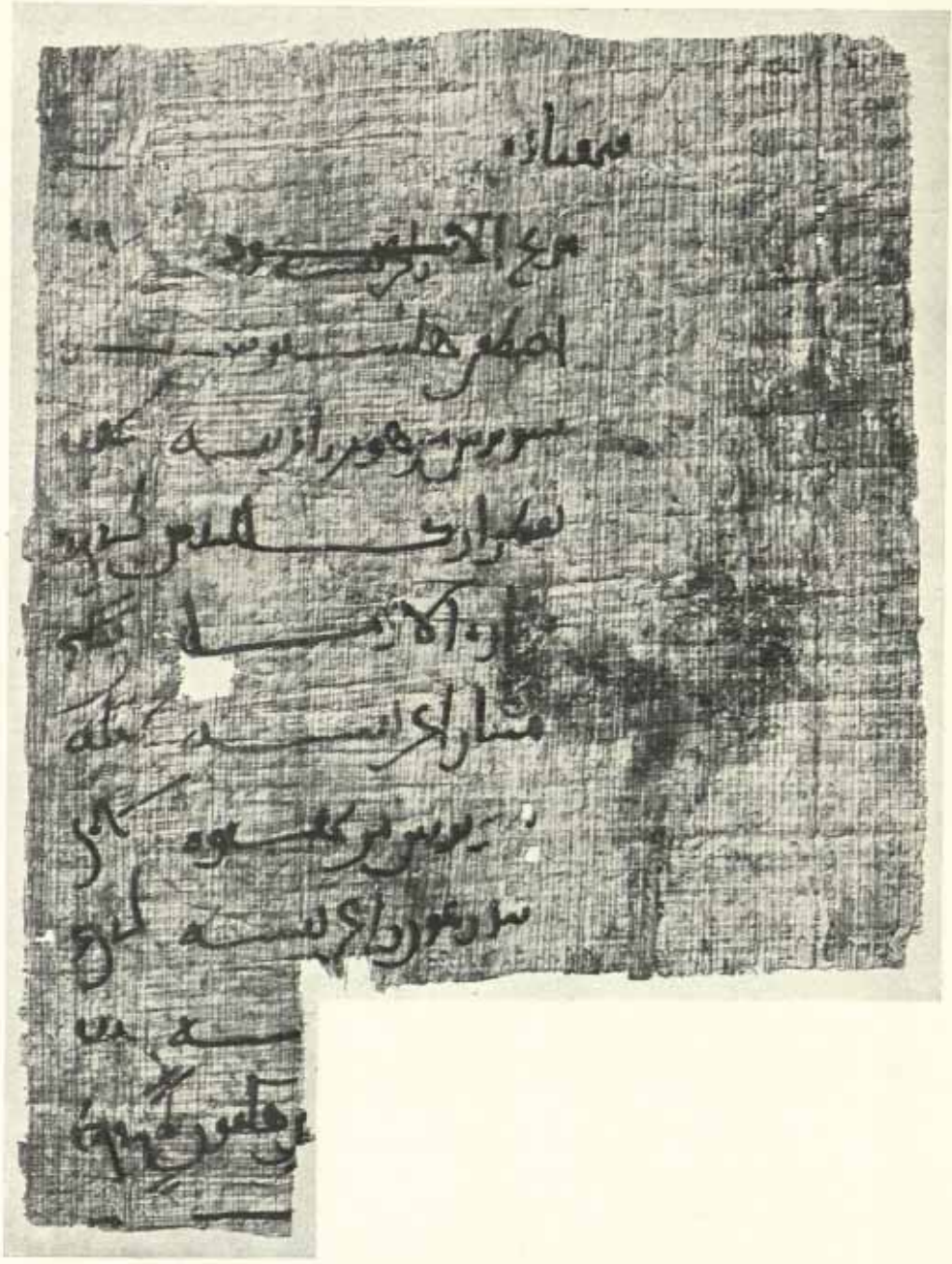
| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | | | | Im Namen Gottes! Rechnungsbücher ..... | | | | | |
| 2. | | • 1/24 + 1/48 | | Kosma(s), Sohn des Mena(s) | • 1 1/12 | | | | |
| 3. | | • 1/6 • 1 | | Apa Iulios, der Diakon | • 1 1/2 + 1/4 | | | | |
| 4. | | • 1 | • 1/24 | [N]eilammon, Sohn des Markos | • 2 | | | | |
| 5. | | • 1 1/48 | | Papnuthio(s), Sohn des Mena(s) | • [ | | | | |
| 6. | ]• 3 | 3 1/2 | | Amu[n], Sohn des Adam | • [ | | | | |
| 7. | | • ] 12 1/8 | | Ioannes, Sohn des Senuthios | • [ | | | | |
| 8. | | • 14 | | Senuthio(s), Sohn des Markos | • 1 1/2 + 1/24 | | | | |
| 9. | | • 3 | • 1/48 | Apa Iulios, Sohn des Epim(a)chos | • 2 1/6 + 1/24 | | | | |
| 10. | | • ] 1/2 | | [A]mmonio(s), Sohn des Apa Iulios | • 1/2 + 1/12 | | | | |
| 11. | | • 2/3 + 1/24 | | [.....]lios | • 5 1/2 + 1/24 | | | | |
| 12. .... | | • 3 1/6 + 1/24 | | Die Frau des Dorotheos, Sohnes des Chaël | • 1/6 + 1/48 | | | | |
| 13. | • 1/24 + 1/48 | | | Chaël, Sohn des Apa Zēd | • 3 1/2 + 1/48 | | | | |
| 14. | | | | Philothe(os), Sohn des Chaël | • 1/2 | | | | |
| 15. | | • 3 1/6 + 1/8 | Rest | | | | | | |
| 16. | ....3 1/8 | • 1/2 | • 1 1/24 | Karom, Sohn des Leontios | | | | | |
| 17. | 1/6 • 1/2 | • 1 1/2 + 1/48 | | Die Frau des Nephera, Sohnes des Ne(phe)ra | • 1 | | | | |
| 18. | | • 1/2 | • 8 1/2 + 1/8 | Sisinio(s), Sohn des Venaphrios | • 1/2 | | | | |
| 19. | | Rest | | Mena(s) Sohn des Ioannes | • 1/2 + 1/3 + 1/48 | [•] 3 1/2 | | | |
| 20. | | • 3 | • 1/2 + 1/3 + 1/12 | Maka(rios), Sohn des Markos | • 1 1/2 + 1/2 | • 1/2[....] | • | [Summe | |
| 21. | • 29 • 1/2 | | • 1/2 + 1/24 | Petro(s), Sohn des Apollo | • 1 1/12 | • 1/2 + 1/24 | • | [Summe • 1 1/2 + 1/8] | • 1/48 |
| 22. | | | • 3 1/6 + 1/8 + 1/48 | Gerontio(s), Sohn des Barthol(omaios) | • 3 1/2 + 1/24 | • 1 1/2 + 1/4 + 1/48 | • | Summe • 5 1/6 + 1/8 + 1/48 | • 1/8 |
| 23. | | | Rest | Phoibammo(n), Sohn des Apa Neilos | • 4 1/4 + 1/48 | • [2 1/8 + ] 1/48 | • | Summe • 6 1/2 + 1/12 | • 6 1/8 + 1/48 |
| | | | | | | | | Erlag 4 | |
| 24. | • 1/12 • 1/2 | • 1/3 + 1/12 [+ 1/24] | | Philammon, Sohn des Diosko(ros) | • 3 1/2 + 1/48 | • 1 ... 1/2 | • | Summe • 5 1/4 + 1/48 | ////1/12 + 1/48 • 1 1/24 + 1/48 |
| 25. | | • 1/3 | • 1/3 + 1/12 + 1/24 | Ioannes, Sohn des Chaël | • 1/2 + 1/4 | [• ....] | • | Summe • [...] 1/8 | ////1/24 |
| | | | | | | | | Erlag | • 1/4 + 1/48 • 1/48 |
| 26. | | • 3 1/6 + 1/24 + 1/48 | | Senuthio(s), Sohn des Ko(lluthos) | • 1 1/2 + 1/48 | • 1/2 + 1/4 + 1/48 | • 1/8 + 1/48 | Summe • 2 1/3 + 1/12 + 1/48 | • |
| 27. | | | Rest | Do(rotheos), Sohn des Machaël | • 2/3 + 1/24 + 1/48 | • 1/3 + 1/24 | • 1/8 | Summe • 1 1/6 + 1/24 + 1/48 | • Erlag 1/48 |
| 28. | | | Rest | Phoibammo(n), Sohn des Chaël | • 2/3 + 1/24 + 1/48 | • 1/3 + 1/24 | • 1/24 | Summe • 1 1/3 + 1/48 | • |
| 29. | 4 1/3 + 1/24 | ... 4 1/4 | | • 46 1/2 + 1/4 + 1/48 | • 23 [1/3] + 1/24 | • 1 1/3 + 1/24 | Zusammen | • 71 1/2 + 1/48 1/12 | • 5 1/2 + 1/8 |
| 30. | 1/2 + 1/12 | ... | | | | | | | |

## Verso.

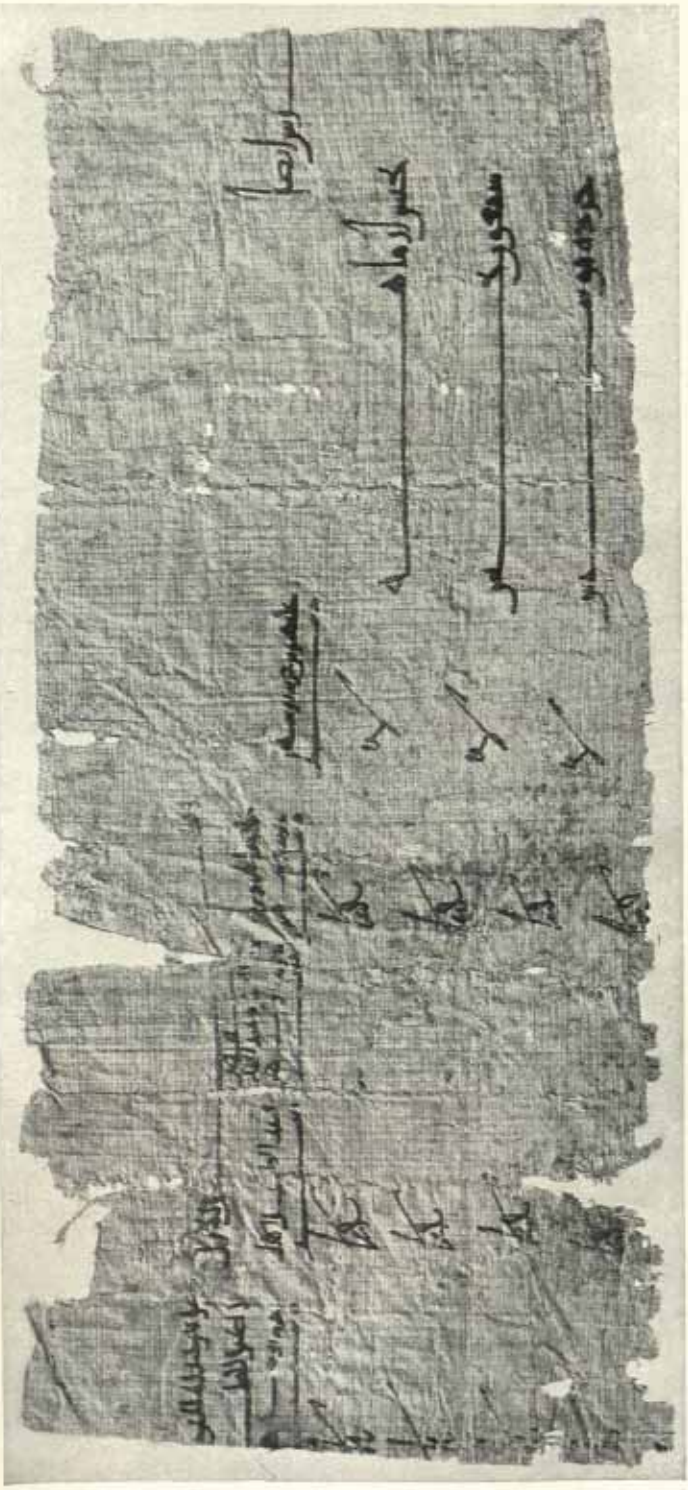
| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Chaël | | | | | | | | |
| 2. | der Sohn des Sen[uthios]////////// | | | | Summe • 3 1/12 | | Erlag ////////// | • 3 1/24 | |
| 3. | Aani, Sohn des S(enu)th(ios) | • 1/3 | • 1/6 | • 1/2 | Summe • 1/2 + 1/3 | | | | |
| 4. | Umwechslung | 1/4 | • 1 1/12 | 1/3 | • 2/3 + 1/8 | 1/24 | Summe • 3 1/6 + 1/24 | | |
| 5. | Lohn /////1 | | | | | | Summe • 1 | Durch [eben]denselben | |
| 6. | | • 3 1/12 + 1/24 | | | | | Summe • 2/3 + 1/12 + 1/24 | 1/8 | 1/3 |
| 7. | [...]mph[.....] | 1/3 + 1/24 | 1 1/6 + 1/48 | | • 9 1/2 + 1/3 | | Summe • 16 1/24 + 1/48 | Erlag • 1/2 | • |
| 8. | | /////20 | • 3 1/48 | | | | Summe • 15 1/6 + 1/24 + 1/48 | | |
| 9. | | /////1/2 | 39 1/2 + 1/4 + 1/12 + 1/24 | | 7 1/2 + 1/12 | | Summe • 120 1/2 + 1/48 | | • 12 1/2 + 1/48 |
| | | | Erlag 1/12 | | | | | | |
| 10. | 1/2 + 1/8 | • 41 2/3 + 1/8 | 17 1/3 | Summe | • 142 1/2 + 1/12 | • 1/12 | Erlag • 1/2 | 1/4 | • 12 1/2 + 1/48 |
| 11. | 1/8 | | über ... 1/12 | | | | | | |
| 12. | | | ///// Summe Artabe 1/2 | | | | Erlag 6[.....]1 | | |

[*Abū Ṣālih*]
(Jahr) einhundertvierundsechzig.
Erzeugnis von Phragonis.

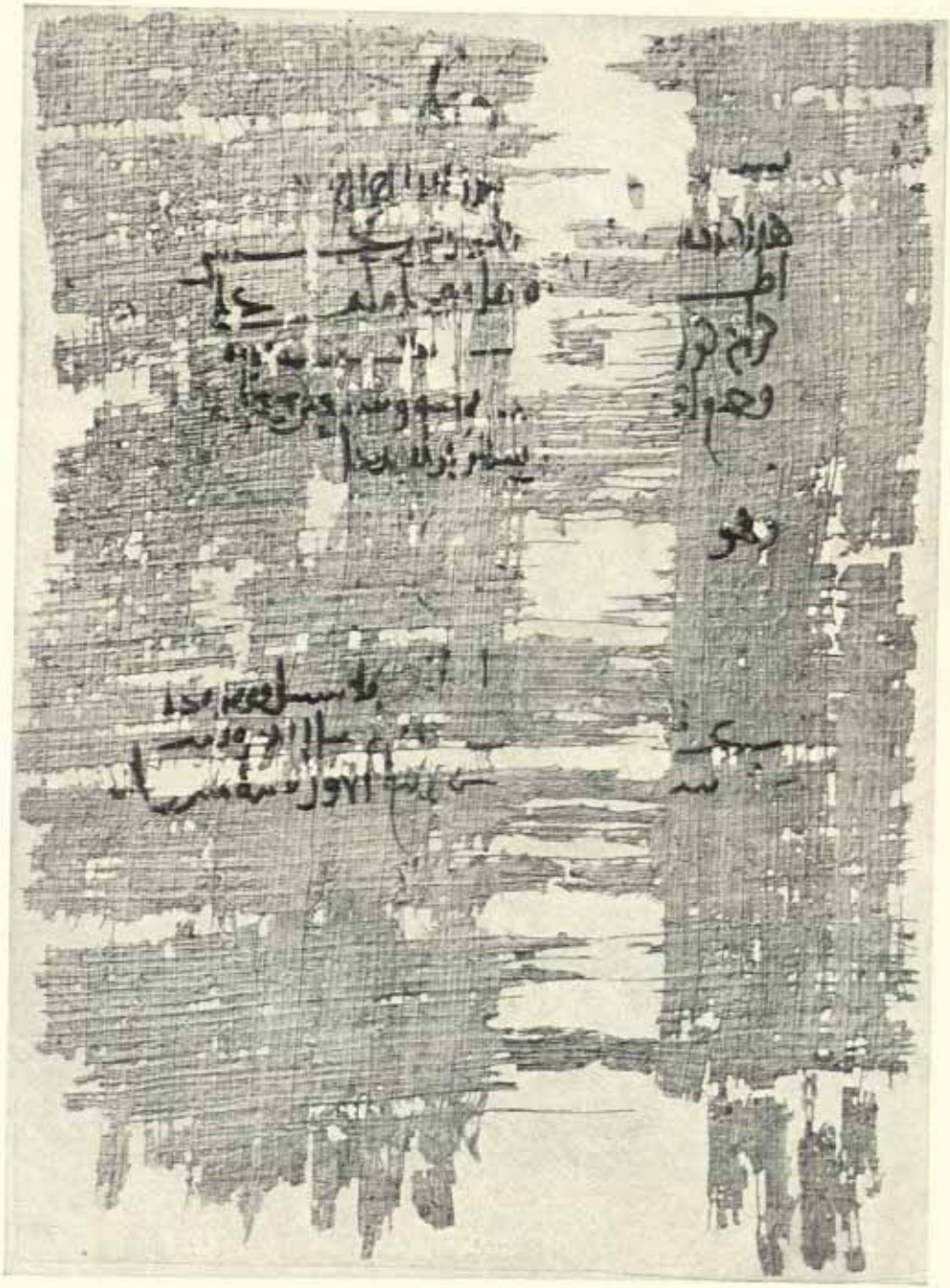




PERF n° 685.



PERF n° 677.



PERF n° 631.

*a*

*b*

*a*) PERF n° 758, *b*) PERF n° 871.

Hafenzoll VI 133.
Ḥair Šanūda (n. l.) III 389; 390.
*ḫarāǧ* (Grundsteuer) V 275; 277 A. 1; VI 125; 130 u. A. 2; 141.
*ḫarāǧ ra'sihi* VI 130 A. 2.
Hasengau (Hermopolites) III 386; 387; 388; 390; 393.
*ḫaṣṣat aṣ-ṣayyādīn* (Fischfangsteuer) VI 134.
Heliqōn (n. l.) VI 384.
Heracleopolis magna (Ehnās, n. l.) VI 377; 385.
Hermupolis magna (Ašmūn, n. l.) III 388; VI 377.
al-Ḥīra (n. l.) V 276 A. 2.
Hiraqlūs (Ἡρακλέους πόλις, n. l.) III 385.
Hōr (Hūr, n. l.) III 387—89; VI 384.
horrea (Staatsspeicher) V 278.
Jerusalem VI 126.
Industrie (im Staatsbetrieb) VI 131.
Jotefgau III 390.
καταβολή VI 144, 149.
κλάσματα VI 131.
Kopfsteuer VI 141.
al-Kūfa (n. l.) VI 141.
Κοῦσις, (Κοῦσος, Qūṣqām, n. l.) III 385.
Labaḫ-Steuer VI 134.
Ladensteuer VI 132.
Lehen VI 147.
Leiturgie V 280; VI 131.
λίμιτον III 392.
Λύκων (Siyūṭ, n. l.) III 391.
Magdolon (n. l.) VI 140.
*maks* VI 132; 133.
Marǧ (n. l.) VI 386; 387.
Marktsteuer VI 132.
*maṣāyid* (Fischfangsteuer) VI 134.
Maṣīl (n. l.) V 275.
Maut VI 133.
Medīna (n. l.) V 277; VI 132.
μείζων (Protokomet) V 280 A. 6; 283.
Menf (Memphis) III 385.
Monopol VI 131; 135.
*Mutawakkal bi-ṭirāz Ašmūn wa-Anṣinā* III 388.
Naturalabgabe (*ḍarība*, ἐμβολή) V 277-78; VI 144; 145.
ναῦλον (Fährgeld) VI 125.
Nawāye (Nawāy, n. l.) III 387 u. A. 9; 388.
Nebengebühren VI 147.
Öl V 278; 279.
Pacht VI 146.
Pachtung (*muqāṭa'a*) VI 139 u. A. 5.
Palmensteuer VI 134; 145.
Paß III 393; VI 147; 148.
Pentapolis V 276.
Πέντε Πεδιάδες (n. l.) VI 127.
Pfeffermonopol VI 131 A. 3.
Plombierung der Mönche VI 128 A. 1.
Pressen, Abgabe von VI 133.
Protokomet V 283 A. 1.
Psenyris (n. l.) V 280.
Qahqawh (Qahqāwh, Apollinopolis parva, Sbeht, n. l.) III 385; 390; 391; VI 383; 384.
al-Qais (Kynopolis, n. l.) III 385; VI 127; 393 A. 2.
Qalamūn (n. l.) VI 134 A. 7.
*qaṭnīya*-Mehl V 279.
Qāw (Antaiopolis, n. l.) III 385; 390.
Qulzum (Clysma n. l.) V 278; VI 126.
Quittungsgebühr *(barā'a)* VI 135 u. A. 6.
*qurṭ* (Trifolium resupinatum L.) VI 143 A. 3; 146.
Qūṣ (Κός, Κῶς, n. l.) III 385; 389; 390.
Qūṣqām (Κοῦσις, Κοῦσος, n. l.) III 385 u. A. 1; 390 u. A. 4.
Qūṣīye (Ἀκούασα, n. l.) III 385; 390 u. A. 2.
Rašīd (Rosette, Βολβυθίνη n. l.) V 275 A. 2; 279.

Ratenzahlung für Steuern VI 141, 144.
*ṣadaqa* (Almosensteuer) VI 134; 145.
*ṣāḥib* (Vorsteher) V 275.
*ṣāḥib al-maks* VI 133.
*ṣāḥib al-kūra* (Kreishauptmann) III 383 A. 2; VI 139.
*ṣāḥib barīd Ašmūn* (Postmeister v. Ašmūn) III 386 A. 2.
Šanšīr (n. l.) VI 389.
*ṣarf* (Agio) VI 136.
Sbeht (Kōm Esfaht, n. l.) III 390.
*siǧill* (Paß) VI 147.
Silberkurs V 277 A. 2.
Sisinnū (n. l.) VI 389.
Staatsspeicher V 278.
Statthalter, Unterhalt des V 281 u. A. 1.
Steuerfreiheit der Kirche VI 125.
Steuerfreiheit der Mönche VI 128 A. 1.
Sulṭais (n. l.) V 275.
*sulṭān* (Statthalter) V 281.
Šuṭb (Ὑπσηλή n. l.) III 390; 391.
Ṭaḥā (Τούω, Theodosiupolis, n. l.) III 385; 389 u. A. 10; 390 u. A 1. 393 A. 2.
Ṭahṭā (n. l.) III 391.
*ṭaman (ṭaman aṣ-ṣuḥuf*, Quittungsgebühr) VI 135.
τεταρτια VI 126.
Thebais III 388; 389.
Tkōw (Antaeopolis, n. l.) III 391.
Tōu (n. l.) VI 378 A.
Umm Dunain (n. l.) V 275.
al-Ušmūnain (n. l.) III 385—390; VI 377; 384; 386 A.; 388; 390 A.; 394.
Vereinigung von Kreisen III 389; 390; 393.
Vermessung VI 136; 137; 139; 140. — Behelfe zur VI 139.
Verpachtung von Staatsland VI 131; 145.
Volkszählung VI 136—138; 140.
Vieh, Konskription von VI 137 u. A. 3.
*Wālī al-ḥarb* III 392.
Weidesteuer *(marāʿī)* VI 133; 145.
Weingartensteuer VI 134; 143 A 3.
Wiesensteuer VI 145.
ξένιον V 281 A. 1.
Zehent VI 132; 134.
Zuckerrohr VI 143; 387.

# LES PLUS ANCIENS ROIS ET L'HABITAT ANCIEN DES «HITTITES» HIEROGLYPHIQUES.

Par

*Bedřich Hrozný.*

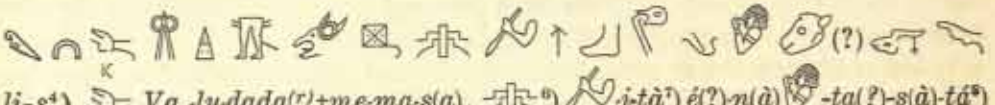
On peut sans doute considérer maintenant comme établi que, dans les « Hittites » hiéroglyphiques, nous avons affaire à un nouveau peuple indo-européen, ce peuple étant nettement à distinguer des Hittites cunéiformes (les Nésites), et aussi des Lûites, bien que sa langue soit assez apparentée à celle de ces deux peuples « hittites ». A ce propos, voir surtout mon livre, « Les inscriptions hittites hiéroglyphiques (= IHH). Essai de déchiffrement, suivi d'une grammaire hittite hiéroglyphique en paradigmes et d'une liste d'hiéroglyphes. Livraison I » (parue à Prague en mai 1933). J'ai indiqué, dans Archiv Orientální V, 208 et suiv., quelques raisons qui me semblent conseiller de rattacher la langue « hittite »-hiéroglyphique, de même que le nésite et le lûite, au groupe *centum* des langues indo-européennes. Cependant maintes questions restent encore à éclaircir, au sujet des « Hittites » hiéroglyphiques.

Il s'agirait, entre autres, de savoir quels ont été les rapports historiques et géographiques des « Hittites » hiéroglyphiques avec les Hittites cunéiformes (les Nésites); surtout, il importerait de déterminer l'habitat des « Hittites » hiéroglyphiques au temps de l'empire hittite (nésite), et lors de la chute de cet empire (vers 1200 av. J.-C.), ainsi que dans la période qui suit immédiatement. Or je crois qu'une certaine lumière vient d'être jetée sur ces difficiles questions, par la très archaïque inscription de Topada, qui vient d'être publiée pour la première fois, en autographie, par H. Th. Bossert, dans Orientalistische Literaturzeitung 37 (1934), 145 et suiv. Nous devons être très reconnaissants à ce savant, pour la publication de cette grande et très importante inscription « hittite »-hiéroglyphique, qui se trouve gravée sur un rocher, près de Topada, au sud-ouest de Nevshehir.

Voici ce que nous lisons, dans la première colonne de cette inscription:

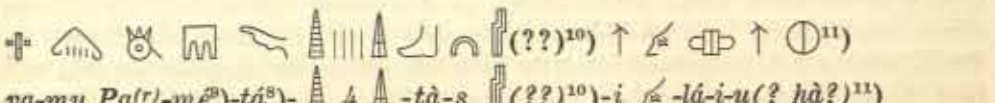
*Va*$_1$[1])-*lu*[2])-*dada+me*$^{(r)}$-*ma-s*[3]) *Tu-va*$_1$[1])-*tà-s*(*a*)$_4$[5]) -*a*(?)-

Le grand-roi *Valu-Dadamêmas*, grand-roi, l'oint(?)[4]), fils de *Tuvatas*, grand-roi, l'oint(?)[4]),



*li-s*[4]) *Va*$_1$-*lu-dada*$^{(r)}$+*me-ma-s*(*a*)$_4$ [6]) -*i-tà*[7]) *é*(?)-*n*(*à*) -*ta*(?)-*s*(*à*)-*tá*[8])

petit-fils(??) de *Valu-Dadâmemas*, avec force(?)[7]) a dit(?):



*va-mu Pa*$^{(r)}$-*mé*[9])-*tá*[8])- 4 -*tà-s* (??)[10])-*i* -*lá-i-u*(? *hà*?)[11])

Moi, dans la ville de *Parmetas*, (comme) quatrième roi, je suis monté(?) sur le trône(?).

---

[1]) Pour cette lecture du signe , voir ci-dessous.

[2]) Le signe est évidemment identique au signe , pour lequel j'ai déterminé, dans IHH 66 et suiv., la valeur *lu*. Voir encore ci-dessous.

[3]) Pour la lecture de ce nom divin, voir Bossert, dans Arch. f. Orientforsch. VIII, 297 et suiv.

[4]) Pour ce titre, voir Meriggi, dans WZKM 40, 251 et suiv.; cf. encore la seconde livraison de IHH.

[5]) Pour cette lecture du signe , voir déjà Bossert, l. c. 303.

[6]) Il est très malaisé de décider si nous pouvons, dans ce passage, considérer ce signe comme une variante du signe « berceau; petit-fils », traité par moi dans IHH 53 (voir surtout CE XII 1, que j'ai cité à ce propos).

[7]) Le mot -*i-tà* est peut-être à lire *muva-i-tà* (voir IHH, p. 33, n. 1, et p. 52 et suiv.), et à considérer comme l'abl.-instr. sg. d'un nom. sg. **muvais* « force »; cf. le nom propre *Muvais*, *Muvajas*, dans IHH 52 et 63.

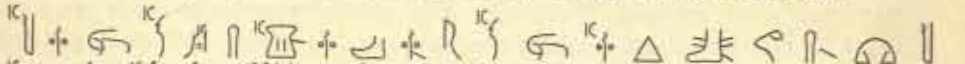
[8]) Le signe , très fréquent dans l'inscription de Topada, est probablement une variante cursive du signe , *tá*. Dans cette inscription, il exprime par ex. la terminaison -*ta* de la 3e pers. sg. prét., la particule -*ta*, etc.

[9]) Pour la lecture *mé* du signe , voir IHH 110.

[10]) Ainsi faut-il peut-être restaurer le signe, abîmé sur l'original.

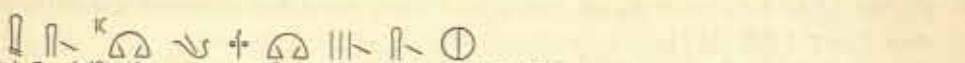
[11]) Peut-être pouvons-nous attribuer au signe la lecture $e_4$, en renvoyant à IHH 97 (indications sur -*s-tà*), et à Archiv Orientální VI 229, n. 10? Pour une racine verbale $e_4$(?)-*lá-i* « monter(?) », cf. IHH 97.

Avec ce passage, je compare les mots suivants, de l'inscription de Sultan Han, dont la traduction complète sera donnée dans la deuxième livraison de IHH (d'après les copies de MM. Delaporte et Meriggi):



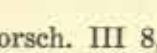
KE-va-ta$_2$ Ká-pá-a Klà$^{(r)}$-va-tà-va$^{(r)}$-s$_1$ Ká-t(a)$_2$[1]) KVa-lu-dada$^{(r)}$+me-ma-a$^{(r)}$-s-e

... (aussi) si c'(est) *Lâvatavâs*(?), mais[1]) (même) *Valu-Dadâmemâs*,



Kva$^{(r)}$-ā-a$^{(r)}$[2]) Ksa-nu-va-s[3]) ve$^{(r)}$-a$^{(r)}$[4])-u(? hà?)

et[2]) aussi un autre[3]) chef[4])...

Dans ce passage de l'inscription de Sultan Han, il s'agit des malédictions dirigées contre quiconque voudrait pénétrer dans un vestibule (? tombeau??), consacré aux mânes du père d'un roi inconnu. Le nom *Va-lu-dada$^{(r)}$+me-ma-a$^{(r)}$-s* est sans doute identique au nom *Va$_1$-lu-dada+me$^{(r)}$-ma-s* ou *Va$_1$-lu-dada$^{(r)}$+me-ma-s(a)$_4$*, gén. (pour cette forme, voir aussi dans Orient. Lit.-Zeit., l. c. 145—146, fig. 1, un fragment de l'inscription de Topada). De ce rapprochement, il ressort d'une part, que le signe (cf. IHH 103) a, dans ce nom, une valeur *va$_1$*,[5]) et d'autre part, que le signe  n'est autre que , *lu*. Pour ce même nom royal *Valu-Dadamemas*, voir aussi l'inscription de Kaisséri, publiée par J. Lewy, dans Arch. f. Orientforsch. III 8, 1:  *Va$_2$-lu-dada$^{(r)}$+me-ma-s(a)$_2$*, d'où résulte une lecture *va$_2$* pour le signe  (voir Bossert, dans Arch. f. Orientforsch. VIII 303), et encore l'inscription de Suwasa (à l'ouest de Nevshehir), dans Orient. Lit.-Zeit. 37 (1934), 149—150. Si *Valu-Dadamemas* de l'inscription de Sultan Han est le nom propre d'un prince ou d'un roi, il est très probable que le mot précédent, *là$^{(r)}$-va-tà-va$^{(r)}$-s$_1$* est également le nom d'un prince ou d'un roi, peut-être même le nom du père de *Valu-Dadamemas*. Il est, à mon avis, fort vraisemblable aussi que le prince ou roi *Valu-Dadamemas* de l'inscription de Sultan Han soit identique au grand-roi *Valu-Dadamemas* de l'inscription de Topada, et il ne me semble pas impossible que le prince ou roi *Là$^{(r)}$-va-tà-va$^{(r)}$-s$_1$*, nommé,

[1]) Sur la particule adversative *at* « mais » (cf. lat. *at*), voir déjà Arch. Orient. V 217, n. 2.

[2]) Le mot *va$^{(r)}$-ā-a$^{(r)}$* est peut-être la particule *va-* « et » (IHH 94), renforcée de la particule *-a*, *-â* (ibid.).

[3]) Sur *sanuvas* « autre », voir déjà IHH 10, n. 2, et Arch. Orient. V 211, n. 3.

[4]) Sur le mot *ves*, *veâs*, etc., « maître, chef », ici dépourvu de la désinence *-s* du nom. sg. — que présente d'ailleurs l'adjectif précédent *sanuvas* — voir IHH, p. 64 et 82.

[5]) Cf. aussi Meriggi, dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 40, 252, n. 2.

dans l'inscription de Sultan Han, avant *Valu-Dadamemas*, ne soit à rapprocher de *Tu-va*$_1$*-tà-s(a)*$_4$, père de *Valu-Dadamemas*, de l'inscription de Topada. Le nom *Lâvatavâs* n'est pas aussi différent qu'on pourrait le croire à première vue, du nom *Tuvatas*: nous pouvons supposer que nous avons affaire ici au son asianique bien connu *tl* (cf. IHH 103, 117, et Arch. Orient. VI 210, n. 6), qui, dans *Lâvatavâs* (= *Tlâvatavâs?*), serait représenté par un *l*, mais, dans *Tuvatas* (= *Tluvatas?*), par un *t*, de même que le nom du roi hittite *Tlabarnaš* est, on le sait, écrit tantôt *Labarnaš*, tantôt *Tabarnaš* (voir IHH 117).

Il semble donc possible d'admettre que les grands-rois de l'inscription de Topada soient aussi mentionnés dans l'inscription de Sultan Han. L'auteur de cette dernière inscription veut probablement dire que, dans le vestibule (? tombeau??) de son père, même de célèbres rois, tels que *Lâvatavâs* et *Valu-Dadamemas* n'ont pas le droit de pénétrer, qu'ils n'ont pas le droit de le ravager, etc. Si ces suppositions sont fondées, les très célèbres et très anciens grands-rois *Tuvatas* et *Valu-Dadamemas* auraient tenu, dans la tradition des « Hittites » hiéroglyphiques, une place à peu près analogue à celle tenue par *Tlabarnaš* dans la tradition des Nésites (Hittites cunéiformes), ou par les rois Sargon et Narâm-Sin dans celle des Babyloniens.

Si notre traduction de la première colonne de l'inscription de Topada est juste, trois rois y seraient nommés:

*Valu-Dadamemas* I,
*Tuvatas*,
*Valu-Dadamemas* II.

Seul le nom du fondateur de la dynastie nous manquerait encore. Mais n'oublions pas que l'interprétation du signe de ce passage, comme idéogramme pour « petit-fils », n'est point certaine, de sorte que nous ne pouvons considérer *Valu-Dadamemas* I(?) comme assuré; peut-être le nom de l'auteur de l'inscription est-il tout simplement répété ici, comme sujet de la proposition suivante. En ce cas, le mot *-i-tà* serait à expliquer autrement que nous ne l'avons fait dans la traduction présentée ci-dessus. Cependant, notons encore que la désinence *-s(a)*$_4$ de ce deuxième nom *Va*$_1$*-lu-dada*$^{(r)}$ + *me-ma-s(a)*$_4$ recommanderait tout de même, à mon avis, de considérer ce mot comme un génitif, de préférence, et le personnage qu'il désigne, comme le grand-père de *Valu-Dadamemas*, auteur de notre inscription.

Le centre du grand-royaume « hittite »-hiéroglyphique où régnait cette dynastie, était, d'après le passage cité de l'inscription de Topada, la ville de *Pa*$^{(r)}$*-mé-tá-* , dont le nom revient plusieurs fois dans l'inscription; une lecture *Ba*$^{(r)}$*-mé-tá-* serait d'ailleurs également possible. Ce nom de ville ne nous était pas encore connu. Peut-être pourrait-on le rappro-

cher du nom de la ville $^{\text{alu}}$*Pàr-mi-ni-ia-aš*, de l'inscription du roi *Telipinuš* (voir Hrozný, Heth. Keilschrifttexte 124, III 31, et Forrer, 2. BoTU 23 A, III 30). *Parmeta* viendrait peut-être d'un nom plus ancien **Parmen-ta*, **Parmin-ta*, qui pourrait être lui-même une variante de *Parmin-ijaš*. Dans l'énumération de noms géographiques contenue l. c., non loin de la ville de *Parminijaš* (deux lignes plus bas exactement) est mentionné le fleuve *Ḫulajaš* (cf. KBo. IV, n° 10, et Forrer, Forschungen I, 6 et suiv.), qui est à chercher au sud du fleuve Halys; ceci s'accorderait très bien avec la situation géographique de la ville de *Parmeta*, que nous devons chercher probablement à Topada, ou près de Topada. L'inscription de Topada, si je la comprends bien, parle de la construction(?) de deux vestibules (?tombeaux??), pour deux prédécesseurs de *Valu-Dadamemas* II(?), dans la ville de *Parmeta*. Il y a donc lieu de supposer que *Parmeta* n'était pas très éloignée de Topada, lieu de notre inscription.

Les inscriptions de *Valu-Dadamemas*, ainsi qu'une inscription d'un membre de sa dynastie (l'inscription de Kaisséri), se trouvent à Topada, à Suwasa et à Kaisséri, au sud de l'Halys par conséquent. L'inscription de Topada — à supposer que, ci-dessus, nous ayons bien traduit son commencement — nous permet peut-être de localiser maintenant la capitale du grand-royaume de *Valu-Dadamemas* dans la région de Nevshehir-Topada. Quant au caractère très archaïque de l'écriture de ces inscriptions, il nous oblige, à mon avis, à les dater au moins du onzième siècle av. J.-C. Il s'agirait donc ici de rois appartenant à l'époque qui suivit immédiatement la chute de l'empire hittite, vers 1200 av. J.-C., consécutive à l'invasion de peuples indo-européens, venus des Balkans en Asie Mineure. Un autre roi post-hittite est, si je ne me trompe, le grand-roi *Vêtalas*, dont les inscriptions, également de caractère très archaïque, ont été trouvées à Kyzyl Dagh et à Mahalich (dans les montagnes de Kara Dagh), à 50 milles au sud-est de Konia; voir IHH, p. 15, n. 3, et p. 65. Ce tableau de la dispersion des plus anciens monuments et inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques en Asie Mineure, est encore à compléter par les monuments et inscriptions archaïques provenant d'Ilghin, Iflatûn-Bunar et Fassiler (à l'ouest de Konia) et d'Emir Ghazi (à l'est de Konia) (voir IHH 15, n. 2).[1]) Le plus ancien habitat historique du peuple « hittite »-hiéroglyphique, aux 12$^{e}$ et 11$^{e}$ siècles av. J.-C., serait donc, semble-t-il, à chercher à peu près entre Ilghin à l'ouest, Mahalich au sud, Topada au nord et Kaisséri à l'est, c'est-à-dire en Lycaonie et dans les régions avoisinantes, comme je l'ai déjà indiqué dans IHH 15, n. 2.[2]) Mais il est, à mon avis, probable que ce peuple occupait,

[1]) Nous pouvons laisser pour l'instant de côté la difficile question de savoir si le grand-roi de l'inscription d'Emir Ghazi, de Yazyly-Kaya, etc., est véritablement le roi hittite *Ḫattušiliš*, comme le suppose Bossert, dans Forsch. u. Fortschr. 1933, 18 et suiv.; nous y reviendrons à une autre occasion.

[2]) Les inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques archaïques de la Syrie du nord,

dans les siècles antérieurs à l'invasion des « peuples du Nord », surtout la Lycaonie de l'ouest, la Phrygie et peut-être aussi la Carie (voir mes remarques sur la lecture du nom divin , dans la 2e livraison de IHH) ; de là, vers 1200 av. J.-C., il aurait été probablement poussé par les « peuples du Nord », Phrygiens, Arméniens et Mysiens, vers les contrées situées plus à l'est de l'Asie Mineure.

Cette circonstance, que le peuple « hittite »-hiéroglyphique habitait l'ouest barbare de l'Asie Mineure, au temps de l'empire hittite, pourrait expliquer le fait un peu surprenant que sa langue ne se trouve — semble-t-il — ni citée, ni mentionnée[1]) dans le texte cunéiforme des tablettes de Boghazkeui, quoique leur écriture hiéroglyphique ait parfois été employée aussi par les Hittites (Nésites) des inscriptions cunéiformes, sur des sceaux principalement, mais aussi sur leurs tablettes cunéiformes mêmes.

L'inscription de Topada jette donc une lumière inattendue sur l'époque la plus obscure de l'histoire des peuples hittites: l'époque qui suit immédiatement la destruction de l'empire hittite par les « peuples du Nord », vers 1200 av. J.-C. Elle nous permet d'entrevoir l'origine du premier grand-royaume « hittite »-hiéroglyphique, qui se forme sur les ruines du puissant empire de Chatti — aux 12e et 11e siècles av. J.-C., semble-t-il — et dont la ville de *Parmeta*, située dans la région de Nevshehir, aurait été le centre. Ce serait surtout aux grands-rois *Tuvatas* et *Valu-Dadamemas* (I et II?) que reviendrait le mérite d'avoir jeté les bases de la future hégémonie des « Hittites » hiéroglyphiques sur les contrées orientales de l'Asie Mineure et sur la Syrie du nord. L'histoire se répète — on se souvient ici des circonstances analogues entourant la fondation du premier grand-royaume hittite (nésite), dans la ville de *Nêsas*, par le célèbre roi *Anittas*, au 20e siècle av. J.-C.; cf. mon article « L'invasion des Indo-Européens en Asie Mineure vers 2000 av. J.-C. », dans Archiv Orientální I, 273 et suiv. De même que le grand-royaume d'*Anittas*, le grand-royaume de *Tuvatas* et de *Valu-Dadamemas* doit son existence aux victoires militaires remportées par ces rois sur les nombreux petits royaumes formés autour de chaque ville, royaumes qui, aux époques suivantes aussi, et jusqu'à la chute de Carchemish, en 717 av. J.-C., sont un trait caractéristique des « Hittites »

par ex. celles d'Alep et de Gürün, s'expliqueraient peut-être le mieux par l'hypothèse que les « Hittites » hiéroglyphiques, unis en un grand royaume, auraient bientôt soumis aussi la plus grande partie de la Syrie du nord.

[1]) Il serait, à mon avis, très difficile d'étendre le terme *lûili*, « lûite », des inscriptions de Boghazkeui, à la langue « hittite »-hiéroglyphique, étant donné que les passages « lûites » des tablettes de Boghazkeui offrent toujours le vrai lûite, et non notre « hittite »-hiéroglyphique. Je ne veux d'ailleurs pas nier la possibilité que le terme *lûili* ait pu théoriquement désigner, outre le lûite-même, d'autres dialectes ou langues parlés dans le pays de *Lûya* ou *Arzava;* mais jusqu'à présent, pour autant que je vois, nous manquons de données précises nous permettant de supposer que la langue « hittite »-hiéroglyphique ait été réellement appelée *lûili* par les Nésites de Boghazkeui.

hiéroglyphiques. L'analogie entre *Anittas* et *Valu-Dadamemas* est d'autant plus grande, que leurs villes royales, *Nesas*-Nyssa-Muradli-Euyuk(?), et *Parmeta*-Topada (? Ou près de Topada?) semblent avoir été situées fort près l'une de l'autre. Dernière analogie enfin: de même que, plus tard, après le transfert de leur capitale à *Chatti-Chattusas*, les Nésites sont devenus des Hittites, de même, à une époque postérieure, les « Hittites » hiéroglyphiques apparaissent comme les héritiers politiques des Hittites-Nésites, en adoptant peut-être ce même nom, géographique et politique, si ancien.

* * *

**Note additionnelle.** Je viens de recevoir un compte-rendu de P. Meriggi, sur mes Inscriptions hittites hiéroglyphiques I, et sur mes Inscriptions « hittites » hiéroglyphiques de Carchemish (Arch. Or. VI 207—266), paru dans Idg. Forsch. 52, 45 et suiv. Ibid., p. 48, Meriggi me reproche de n'avoir pas cité, pour certaines interprétations, la brochure de Forrer, Die heth. Bilderschrift. Mais je n'étais pas obligé de citer Forrer, pour des découvertes que j'ai faites moi-même, indépendamment de lui. Comme je l'ai déjà exposé, dans Arch. Or. V 143, c'est par l'égyptologue Černý que mon attention a été attirée, en septembre 1932, sur la première moitié du travail de Forrer, publiée dans AJSLL, alors que j'avais déjà découvert les principales données de mon livre, livraison I. Il n'est pas surprenant que mes conclusions et celles de Forrer, tirées d'un même matériel, se rencontrent parfois, de même qu'il arrive assez souvent aussi entre Meriggi et moi (par ex., pour la lecture *jas* du pronom relatif), entre Bossert et Forrer, entre Meriggi et Forrer (voir ci-dessous), etc. Quelques-uns des premiers résultats auxquels je suis parvenu ont été, par ex., justement les pronoms *amu* « moi », *ames, meas* « mon », *apas, pata* (lu d'ailleurs par Forrer *su-pe*) et *-as*; ces formes ne pouvaient m'échapper, à moi qui ai jadis trouvé le sens du nésite *amug* « moi », *ammêl* « mon », *apâš* « celui-là » et *-aš* « lui ». J'ai découvert le pronom relatif *jas*, bientôt après le pronom démonstratif (IHH 23) que je lis *jas* (non *īs*, comme Meriggi et Bossert): ayant déjà rapproché le pronom démonstratif hiéroglyphique *jas* « celui-ci », du pronom relatif (et démonstratif) indo-européen **i̯os*, j'étais averti de la possibilité de trouver aussi un pronom relatif *jas* en « hittite »-hiéroglyphique, et d'autre part, dès le commencement, j'ai considéré le signe (cf. aussi ), de ce pronom, comme une variante un peu plus ornementale du signe , *ja*; quant à Forrer, il lit d'ailleurs *ki-s* le pronom relatif. Il était pour moi très facile de trouver le sens de la particule *man* (cf. le nésite *mân*!) et de *kuman*, dont la lecture ne faisait d'ailleurs aucune difficulté. Etc. Pour plusieurs de ces rapprochements, Meriggi concède qu'ils aient pu être établis par chacun de nous indépendamment. Mais

il dit que j'aurais dû citer Forrer au moins pour ma traduction de la proposition « qui enlève de ces pierres de construction des pierres » (Carch. I, A 6, IHH 33). A ceci, je répondrais que le sens « enlever » s'imposait pour « la main qui prend », , et qu'il rendait assez probable l'interprétation du texte, compris comme une interdiction d'enlever quoi que ce soit au « siège » de p i e r r e dont il est ici question, donc peut-être d'enlever des « p i e r r e s de construction » — ceci d'autant plus que, comme je l'ai observé, le mot *-n* est précédé du même déterminatif, , que le mot  *-kutalaja*, dans lequel j'avais reconnu le mot pour « murs » (IHH 31). Je considère d'ailleurs le signe  comme un signe phonétique, tandis que Forrer, p. 11, voit en lui un idéogramme. Enfin, dans Arch. Or. VI 240, je lis maintenant le mot en question,  *-lu-n*, et je le traduis par « colonne ». Semblablement, le sens de « maudire », pour le verbe *é(?)-ta-ve(r)-* (p. 34 et suiv.), est donné naturellement par le contexte. — Pour ces traductions, trouvées par moi de façon indépendante, il n'était pas nécessaire de citer Forrer, ceci d'autant plus que ce dernier s'abstient en général de citer mes propres travaux, comme il s'abstient aussi d'ailleurs de citer ceux de ses autres confrères. P. Meriggi écrit lui-même, dans Rev. hitt. et as. 9 (1933), 1: « M. Forrer a même préféré présenter une deuxième fois beaucoup des idées de mon travail aux orientalistes réunis à Leyde, en affirmant qu'il avait déjà „in einer einziger Woche im Juni 1923" trouvé tout cela. Je m'abstiens de commenter une telle affirmation. » Citons encore ce que dit Meriggi, dans OLZ 1933, 74, sur la seconde moitié du travail de Forrer et sur son propre article de la Rev. hitt. et as.: « Daß vieles allerdings schon, so zu sagen, in der Luft lag und so ziemlich jedem zugänglich war, wird das weitgehende Zusammentreffen mit meinem Artikel in der Rev. hitt. zeigen. » M. Meriggi réclamait donc, très légitimement, que justice soit rendue à ses travaux; il m'accordera sans doute le droit d'exprimer la même revendication.

Il eût d'ailleurs été préférable — plutôt que de soulever des querelles aussi mal fondées — d'informer plus complètement le lecteur des principaux résultats de mes recherches, exposés dans IHH et dans deux grands articles de Archiv Orientální, V et VI. Dans mes travaux, en effet, le caractère indo-européen de la langue « hittite »-hiéroglyphique, reconnu par moi déjà en juin-juillet 1932, est pour la première fois déterminé sur la base d'abondantes preuves; quant à la position de cette langue par rapport aux autres idiomes indo-européens, elle y est indiquée avec précision: le « hittite »-hiéroglyphique est une langue *centum*, apparentée au nésite et au lûite, et néanmoins différente de ces deux langues[1]) (alors que, dans

[1]) Voir déjà ma conférence du 7 décembre 1932, dans Archiv Orientální IV (1932) 373 et suiv.

OLZ 1933, 74, P. Meriggi affirmait encore l'identité du « hittite »-hiéroglyphique et du lûite) ; enfin, P. Meriggi aurait dû souligner que, le premier, j'ai présenté une grammaire sommaire, mais assez complète de cette nouvelle langue indo-européenne,[1]) ainsi que plusieurs ensembles de traductions importantes: les sept grandes inscriptions sur plomb, et neuf grandes inscriptions de Carchemish.

Je profite de cette occasion — afin d'éviter à l'avenir pareilles remontrances — pour déclarer que la « Tabalische Grammatik » polycopiée par Forrer et mentionnée par E. Dhorme, dans son récent article de Syria XIV, 341, comme « parue en 1932 », avec une préface datée du 11 juillet 1933(!?) — donc à peu près deux mois plus tard que ma grammaire contenue dans IHH et parue le 19 mai 1933 — ne m'est connue que par cette mention, que, jusqu'à ce jour du 25 mai 1934, je ne l'ai jamais vue, et que tous mes travaux sur les hiéroglyphes « hittites », y compris la 2e livraison de IHH, qui se trouve déjà sous presse, et doit paraître à bref délai, ont été écrits sans que j'aie eu la moindre connaissance de cette grammaire. D'après une information que j'ai reçue d'un confrère, ladite grammaire n'aurait d'ailleurs été polycopiée par son auteur qu'à quatre exemplaires. Est-il donc bien exact d'écrire que cet ouvrage a « paru »?

---

[1]) Même après avoir traduit les 41 inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques que contient la seconde livraison de mes Inscriptions hittites hiéroglyphiques, je ne trouve qu'assez peu de formes à ajouter aux paradigmes grammaticaux, publiés aux pages 77—98 de mon livre. Chaque texte nouveau me confirme la justesse de ceux-ci, et, j'en suis convaincu, le tableau de la langue « hittite »-hiéroglyphique que j'ai ainsi esquissé, tout au début du déchiffrement de cette langue, ne sera pas beaucoup modifié à l'avenir.

# ORIENTAL INSTITUTE IN PRAHA: RESEARCH DEPARTMENT.

## Members' Meeting

of the Research Department of the Orientální Ústav in Praha, held on the 10th April 1934, under the chairmanship of Prof. B. Hrozný.

Members present: Dr. Aul, Dr. Borecký jun., Dr. Fafl, Dr. Gampert, Prof. Hopfner, Prof. Hrozný, Prof. Lexa, Dr. Matiegková, Dr. Niederle, Prof. Pertold, Dr. Poucha, Prof. A. Stein, Prof. O. Stein, Mrs. Vokoun-David.

Guests present: Colonel Flipo, Dr. Haltmar, Ing. Vokoun.

Prof. Hrozný opened the meeting at 8 p. m., and welcomed the members as well as the guests. Two lectures were then given in connection with the meeting.

The first lecture dealing with

ANCIENT EGYPTIAN TEXTS BEARING ON PREHISTORICAL BURIALS

was given by **Prof. Lexa:**

I. There is a spell in the Pyramid Texts, Pyr. 308, W. 447—449, which runs after omission of later additions as follows: "Wenis is coming, his skeleton is broken up, removed is what was spoiled on him; Wenis has got rid of his foul juices".

This text alludes to a burial like that represented e. g. in Budge, *History of Egypt*, I, p. 108.

Pyr. 308, T. 256—257, agrees with the preceding wording with exception of the verse "his skeleton is broken up", for which it substitutes "his skeleton is preserved in (its) entirety". The text therefore belongs to the burial represented e. g. in Budge, *History of Egypt*, I, p. 109.

II. Among the spells published by Lacau in *Textes religieux*, there is one, No. 63, which runs—without the more recent additions—as follows: "In order not to enter on the scaffold of the god: I am dry, well provided with all, I shall not be dragged to the scaffold of the god. I am wrapped up in a leather sack, I shall not be dragged to the scaffold of the god, etc."

In order to establish the age of this text one may quote human mummies in a hunched-up position, like that illustrated by Budge, *History of Egypt*, I, p. 103, sewed up in an animal hide, preserved in the Natural history Section of the late "Hofmuseum" at Vienna.

Such burials are known in great numbers from Egypt, and they were

usual in Palestine as late as in the Egyptian Middle Kingdom. We read in King Senwosret's letter to Sinuhet contained in the autobiography of the latter (ll. 197—198): "death will not reach you abroad, Asiatic Beduins will not bury you, you will not be wrapped up in a ram hide and buried in a ditch".

Representations of a scene from burials of this kind can be found in Quibell, *Ramesseum*, pl. 9; Davies-Gardiner, *Antefoker*, pl. 22 and 22 A; Newberry, *Rekhmara*, pl. 32, 33, 26; Davies, *Five Theban Tombs*, pl. 2; Davies, *Ptahhetep*, II, pl. 22; Klebs, *Reliefs des Alten Reiches*, p. 43; Tylor, *Paheri*, pl. 5, where a hunched-up body is represented sewed up in an animal hide and designated by the word *tknw*, *tjknw*,[1]) wrongly translated as "symbolical human offering" in the *Wörterbuch der ägypt. Sprache*, V, 335. That sometimes the head, sometimes the limbs are free, can be explained either by a misunderstanding, or else these representations of the hunched-up body refer to different stages of preparation.

III. Pyr. text 437 may be translated as follows: "Wenis has left his jug, after he had laid himself in his jug, and now he is shining early in the morning".

This text alludes to the burial represented in *Cemeteries of Abydos*, III, pl. 1, fig. 7 and pl. 2, fig. 8; for the types of potery used for such burials cf. ibid., pl. 4, below.

A stela from the tomb of Zezemankh, dating from the Old Kingdom, shows a burial scene similar to the representations quoted above under II, except that on the sledge an earthen vase is seen, the lid of which is adorned with ostrich feathers and with ribbons; this scene undoubtedly belongs to the burial in the jug. If in other representations we find several such vases, often too slim and too small in volume, this is due to an error, or they are actual vases destined for other purposes.

The second lecture was delivered by **Prof. Pertold**, and was entitled

PROLEGOMENA TO MY TREATISE CONCERNING THE SVĀMI NĀRĀYAṆA SECT OF THE WESTERN INDIA.

The Svāmi Nārāyaṇa sect is one of the numerous Vaishṇava sects of that religious fiction which is known under the name of Hinduism. There cannot be any doubt that Hinduism as a uniform religion does not exist, and we are not entitled to use the word as the name of one religion, but only as a common characteristic of a great number of Indian religions, different from the non-Hinduistic. It is an open question how to deal with these Hinduistic religions, which of them are important and

[1]) Cf. perhaps the babyl. *tukkannu* „Ledertasche, Lederbeutel, ledernes Behältnis"? [Hrozný].

which not, and where to start. Sanscrit scholars generally consider the recent sects as unimportant, and are inclined to beginn their studies with the oldest forms of Vaishṇava or Shaiva religions. For the student of religions all forms, either ancient or recent, are of the same importance, and must be studied with the same care and attention. Moreover, the current religious forms are still more important on account of the possibility of subjecting them to psychological inquiry. In this respect the Svāmi Nārāyaṇa Sect is able to supply very useful materials.

The study of this sect at present is made easy by the wise policy of the high officials and trustees of the sect, who recently published the fundamental holy scripture, viz. Satsaṅgī-jīvanam, which contains not only the biography of the founder of the sect, but also the whole philosophical, dogmatical and liturgical matter together with moral laws and precepts for all classes of adherents of the sect.

The most important part of this work is the Śikṣāpatrī, the 44th adhyāya of book IV of the said work, containing a kind of creed of the sect, or an extract of the teachings of the founder of the sect. It is used at present as a kind of prayer-book, even by those followers who do not know Sanscrit.

The founder of the sect was an Ayodhya brāhmaṇa, by name Ghanaśyam, born A. D. 1781 in Chapia near Ayodhya. He adopted the life of an itinerant ascetic, and changed his name several times. As Nīlkaṇṭh-varṇī he came to Kāthiāvāḍ, where he became disciple of Rāmānanda, and adopted the name Sahajānanda. Later on he was considered an incarnation of Nārāyaṇa, and was therefore addressed by his followers as Svāmi-Nārāyaṇa, which name is generally used as the denomination of the sect.

The Svāmi-Nārāyaṇa sect is a Vaishṇava sect based on the theistic (dvaita) form of Vedānta, as taught by Rāmānanda, and developed by Sahajānanda into a very strict moral system, which was meant to counteract the eccentric immorality of a number of other Vaishṇava sects, especially of the sect of Vallabhācārya. This moral tendency is the most conspicuous feature of the Svāmi-Nārāyaṇa sect, although foreign influences (as e. g. those of Christianity, Islam and Jainism) cannot be denied.

The cult is formal and stereotyped, corresponding to the general ideas of Hindus.

In my projected work about the Svāmi-Nārāyaṇa sect I propose not only to give a full description of the religion, its dogmas and cults, but also to attempt a psychological analysis and supply a psycho-genetic reconstruction of the causes which contributed to the start and development of this religious system.

Both lectures were highly appreciated by the audience.

The Secretary, Prof. Lexa, then gave an account of recent events in the Orientální Ústav: the founding of the Japan Society, the steps taken towards founding an Indian Society, the purchase of oriental papyri, jubilees of Prof. Winternitz and Prof. Pertold, and finally on the financial situation of the Institute.

At the end of the meeting Prof. Hrozný briefly reported on the Archiv Orientální.

# BOOK REVIEWS

**Hermann Junker:** DIE ÄGYPTER. Mit 6 Tafeln. — **Louis Delaporte:** DIE BABYLONIER, ASSYRER, PERSER UND PHÖNIKER. Mit 6 Tafeln. (= Geschichte der führenden Völker. Herausgegeben von Heinrich Finke, Hermann Junker und Gustav Schnürer. 3. Band: Die Völker des antiken Orients.) Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1933. 8°. IX, 362 SS. 12 Taf. RM. 8·50.

Die Herausgabe dieser handlichen, von zwei berufenen Fachleuten verfassten Geschichte des alten Orients wird in den orientalistischen Kreisen und selbstverständlich weit darüber hinaus mit dankbaren Gefühlen empfangen werden. Neben den monumentalen Geschichtswerken, wie es z. B. Eduard Meyers Geschichte des Altertums oder die Cambridge Ancient History repräsentieren, hat eine derartig kurze Zusammenfassung der Geschichte des alten Orients, wie die vorliegende, gleichfalls ihre volle raison d'être; sie wird sicher viele Leser finden und insbesondere wohl von unseren Doktoranden zur Vorbereitung für die Prüfungen eifrig benützt werden. Selbstverständlich können in einem derartigen Handbuch keine weittragenden geschichtlichen Probleme gelöst werden. Das Hauptziel eines solchen ist vielmehr eine in lesbarer Form gegebene Darstellung des von der Wissenschaft bisher Erarbeiteten. Darüber hinaus gelingt es aber den Verfassern mitunter, ein altes Problem in einer neuen Beleuchtung zu zeigen. Sehr zu loben ist es, daß ein weiter Raum des Buches der Kulturgeschichte des alten Orients gewidmet erscheint.

Der Ref. bedauert nur, daß in dieser neuen Geschichte des alten Orients die neuerschlossene Geschichte der Hethiter, die Hauptentdeckung der geschichtlichen Wissenschaft des XX. Jahrhunderts, sogut wie völlig unter den Tisch gefallen ist. In dem vorliegenden Bande werden die Hethiter nur flüchtig berührt. Hoffentlich wird es aber dem Verlage möglich sein, das Versäumte bei einer anderen Gelegenheit, z. Beispiel in einem Supplementbande, nachzutragen.

Und noch eine Bemerkung. Das vorliegende Werk L. Delaportes ist aus dem Französischen übersetzt worden. Hierbei sind jedoch den Übersetzern einige Mißverständnisse untergelaufen. So erkläre ich mir die auffällige, unrichtige Form *Aschschuraschu* für den Namen der Assyrer (S. 245) durch die Annahme, daß der französische Text Delaportes *Aššurâju* bot, worin aber die Übersetzer das *j* statt wirklich *j*, in unrichtiger Weise nach französischer Art *ž* lasen und es dann in ihrer Umschrift durch ein *sch* wiedergaben. Ähnlich ist auf S. 250 der bekannte Landesname *Achijava* in *Achischava* verballhornt worden. *B. Hrozný.*

**Albert Götze:** KLEINASIEN. — **Arthur Christensen:** DIE IRANIER. = Handbuch der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Walter Otto. Dritte Abteilung. Erster Teil. Dritter Band. Kulturgeschichte des alten Orients von A. Alt, A. Christensen, A. Götze, A. Grohmann, H. Kees, B. Landsberger. Dritter Abschnitt. Erste Lieferung. Mit 6 Karten, davon 4 im Texte, 2 Abbildungen im Texte und 37 Abbildungen auf 20 Tafeln. München, C. H. Beck, 1933. 8°. — XVIII SS. — A. Götze, Kleinasien: S. 1—200. — A. Christensen, Die Iranier: S. 201—310. — Indizes: 11* SS.

In diesem Werke legt uns zunächst der deutsche Hethitologe Albrecht Götze auf 200 Seiten eine erste Bearbeitung der altkleinasiatischen Kulturgeschichte vor. Mit großer Belesenheit in der einheimischen Literatur der Hethiter, die uns in dem Königsarchiv von Boghazköi erhalten worden ist, und mit souveräner Beherrschung der betreffenden Fachliteratur entwirft hier der Verfasser ein sehr sorgfältiges Bild der Kultur des alten Kleinasiens. Gewiß wird man hie und da eine Lücke entdecken, auch wird man ab und zu einer anderen Meinung sein als der Verfasser, was bei einem nicht selten spröden Material nicht verwunderlich sein kann; doch im Großen und Ganzen kann die hier gebotene Schilderung als zutreffend bezeichnet werden. Als besonders gelungen möchte ich das der hethitischen Magie gewidmete Kapitel (S. 141 ff.) bezeichnen, die auch dem Fachmann manches Neue bringt. Stärkere Vorbehalte möchte ich hingegen zu den geographischen Aufstellungen des Verfassers ausdrücken. So ist es m. E. unmöglich, die Kaškäer, wie auch die Länder *Palâ* und *Tumanna* im Norden und Nordwesten des Chatti-Landes zu suchen. Auch das Land *Arzawa* kann unmöglich so weit westlich gesucht werden, wie es der Verfasser tut. Von Interesse ist die Ansicht des Verfassers, daß das Land *Aḫḫijavâ* an der Nordwestküste Kleinasiens zu suchen ist, (S. 172) wo es auch der Ref. seinerzeit lokalisieren wollte (vgl. seinen Aufsatz „The Hittites" in der Encyclopaedia Britannica). Nicht übereinstimmen kann der Ref. mit der Ansicht des Verfassers (S. 166), daß die sogenannte hethitische Hieroglyphenschrift auf die Churriter zurückgeht. Wie die bisherigen Untersuchungen des Ref. wohl zur Genüge gezeigt haben, hat diese Schrift mit den Churritern nichts zu tun.

Nicht weniger verdienstlich als die Schrift Götzes über die Kultur des alten Kleinasiens ist die 110 Seiten umfassende Schrift des dänischen Iranisten Arthur Christensen über die Kultur der alten Iranier. Der Verfasser ist hier bestrebt, auf Grund aller in Betracht vorkommenden Quellen ein sorgfältig gezeichnetes Bild der altiranischen Kultur zu geben. Seine Quellen sind sehr verschiedenartig. Neben den einheimischen kommen hier auch hethitische, assyrisch-babylonische, ägyptische, alttestamentliche, aramäische und griechisch-römische Quellen in Betracht. Die oft sehr verstreuten Angaben aller dieser Quellen in ein kritisch bearbei-

tetes und gut lesbares Ganzes zu vereinigen, war eine nicht leichte Aufgabe, die dem Verfasser in vollkommener Weise gelungen ist. Auch die neuesten Ausgrabungen E. Herzfelds in Persien erscheinen hier bereits berücksichtigt. Dagegen vermisse ich schmerzlich in dem Werke eine ausführlichere Behandlung der wichtigen Rolle, die die Arier in der Verbreitung des Pferdes in dem alten Orient gespielt haben und die ihnen dort auch manchen militärischen und politischen Erfolg gesichert hat; das berühmte Handbuch des Mitanniers *Kikkulis* über das Training der Pferde, ein sehr bezeichnendes Denkmal des altarischen Geistes, wird nur S. 209 ganz flüchtig, ohne Nennung seines mit Recht berühmten Verfassers, erwähnt.

Alles in Allem bedeuten beide Werke einen entschiedenen Fortschritt in den betreffenden Wissenschaften, weshalb den beiden Verfassern unser aufrichtigster Dank gebührt. *B. Hrozný.*

**E. A. Speiser:** ETHNIC MOVEMENTS IN THE NEAR EAST IN THE SECOND MILLENIUM B. C. (= Publications of the American Schools of Oriental Research. Offprint Series, No. 1 = Annual of the American Schools of Oriental Research, vol. XIII, pp. 13—54.) Baltimore, The J. H. Furst Company, 1933. 8°. 42 pp. Pr. 60 cents.

In diesem Aufsatz versucht der Verfasser die Hyksos nicht nur mit den Churritern in Zusammenhang zu bringen (siehe auch bereits z. B. meine Ausführungen in Archiv Orientální III. 288), sondern auch mit den Chabiri, ohne indes für diese seine Vermutung auch nur den Schatten eines Beweises beizubringen. Im Übrigen enthält der Aufsatz noch einige mehr oder weniger zutreffende Bemerkungen über die Chabiri. *B. Hrozný.*

**Raymond Philip Dougherty:** ARCHIVES FROM ERECH, NEO-BABYLONIAN AND PERSIAN PERIODS. (= Goucher College Cuneiform Inscriptions. Vol. II.) New Haven, London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1933. 4°. 72 pp., 65 pl. Pr. 24/6.

Durch die vereinten Bemühungen der Professoren Clay und Dougherty hat das Goucher College etwa 1000 babylonische Tontafeln erworben, von denen ein Teil von Dougherty bereits im Jahre 1923 unter dem Titel Goucher College Cuneiform Inscriptions: Archives from Erech, Time of Nebuchadrezzar and Nabonidus herausgegeben wurde. In dem vorliegenden zweiten Bande legt nun der vor kurzem heimgegangene Gelehrte der wissenschaftlichen Welt weitere 408 sehr sorgfältig autographierte neubabylonische Tontafeln aus den Sammlungen des Goucher College vor. Es handelt sich hier zum größten Teile um Kontrakte, Verwaltungsurkunden, Briefe und dgl. mehr. Eine Anzahl dieser Texte wird vom Herausgeber auch transkribiert und übersetzt. Eine sehr wichtige Beigabe des Werkes bilden die Verzeichnisse der Eigennamen.

Auch durch die vorliegende, in jeder Hinsicht gediegene Edition hat sich R. Ph. Dougherty als Assyriologe ein unvergängliches Denkmal gesetzt. *B. Hrozný.*

**Louis Delaporte:** TEXTES HITTITES EN TRANSCRIPTION. (= Manuel de langue hittite III.) Paris, Adrien-Maisonneuve (5, Rue de Tournon), 1933. 8°. 32 pp.

**Louis Delaporte:** TEXTES HITTITES EN ÉCRITURE CUNÉIFORME ET VOCABULAIRE. (= Manuel de langue hittite IV.) Paris, Adrien-Maisonneuve (5, Rue de Tournon), 1933. 8°. Pp. 72—95. — [III]. Preis der beiden zusammengehefteten Bände 60 fr.

Diese beiden Bände bilden eine Fortsetzung der im Jahre 1929 erschienenen Bände Manuel de langue hittite I und II, die Syllabaire hittite cunéiforme und Éléments de la grammaire hittite enthielten. Der Band III enthält hethitische Texte in Transkription, während der Band IV andere hethitische Texte in der Keilschrift bietet. Es sind wohlerhaltene Texte gewählt worden, die sich gut zur Einführung der Anfänger eignen. Der Band IV wird durch ein Vokabular beschlossen, das die in den gebotenen Texten vorkommenden Vokabeln zusammenstellt und sie mit französischen Übersetzungen versieht. Das jetzt abgeschlossene Werk wird den Anfängern gute Dienste leisten. *B. Hrozný.*

**W. H. Buckler, W. M. Calder und W. K. C. Guthrie:** MONUMENTS AND DOCUMENTS FROM EASTERN ASIA AND WESTERN GALATIA. (= Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor. Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Vol. IV.) Manchester, Manchester University Press, 1933. 8°. XIX, 144 pp. 71 pl. Pr. 40/—.

Es ist nicht lange her, daß wir hier (s. Archiv Orientální IV. 139f.) über den II. und III. Band der verdienstvollen Publikation Monumenta Asiae Minoris Antiqua der American Society for Archaeological Research in Asia Minor berichten konnten, und bereits ein weiterer, vierter Band derselben Publikation liegt uns vor. Diesmal werden uns die griechisch-römischen und phrygischen Denkmäler und Inschriften der östlichen Teile der Provinz Asia, wie auch die von West-Galatien geboten. Es handelt sich insgesamt um 365, zum Teil noch unbekannte Denkmäler, die von den drei Verfassern in den Jahren 1929 und 1930 an Ort und Stelle sorgfältigst aufgenommen und photographiert wurden und uns nun nicht nur in tadellosen photographischen Aufnahmen, sondern auch in einer genauen wissenschaftlichen Bearbeitung vorgelegt werden. Eine besondere Erwähnung verdient das Monumentum Apolloniense (Nr. 143), wie auch der Sarkophag von Synnada (Nr. 82), von dem hier eine ganze Anzahl von Photographien (pl. 23, 24 und 25) veröffentlicht wird. Die Herausgeber versichern auf S. V, daß ein steter Fortgang der Arbeiten ihrer Gesellschaft

gesichert sei. Wir dürfen hierzu wohl nicht nur sie, sondern auch und vor allem die Wissenschaft vom antiken Kleinasien aufrichtigst beglückwünschen! *B. Hrozný.*

**Erich F. Schmidt:** THE ALISHAR HÜYÜK. Seasons of 1928 and 1929. Part II. (= The University of Chicago. Oriental Institute Publications, vol. XX). Chicago, University Press, 1933. 4°. XVII, 148 S., farb. Titelbild, XI Tf., 198 Abb., IV Tabellen. — Preis $ 7.

Im vorliegenden Bande werden wir in endgültiger Fassung mit der Ausbeute von Alişar-Hüyük V—VII bekannt, die den Grabungskampagnen 1928/29 entstammt. Es sei daher auf das in diesem Archiv, V, 1933, 138 ff. über den ersten Teil Gesagte verwiesen, gleichfalls auf das gemeinverständliche Werk von Schmidt, Anatolia trough the Ages 1931 (vgl. dieses Archiv IV, 1932, 380 ff.).

Unter den Gegenständen der V. Schicht verdient zunächst besondere Beachtung eine „vase à colonnettes" (S. 52, Fig. 63), wegen gewisser Ähnlichkeit mit den Funden aus dem ersten Viertel des VI. Jhd. v. Chr. aus Sardes (Shear, American Journal of Archaeology XXVI, 1922, 396, Fig. 5 und Sardis X, 1, 1929, 5, Tf. I). Der gleichen Schicht gehören einige ägypt. Importstücke aus Pasta an (S. 61, Fig. 83). Zu nennen sind ferner mehrere dreikantige Pfeilspitzen (S. 66, Fig. 89), die eine für die Völker Südrußlands typische Form bezeugen (vgl. z. B. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte XIII, 64). Außer auf Alişar-Hüyük und Kerkenes Dağ in Mittelanatolien sind auch solche bronzene Pfeilspitzen aus einem Tumulus bei Smyrna bekannt (Behn, Vorhellenistische Altertümer aus östlichen Mittelmeerländern 1913, 43, No. 427). Nicht ausgeschlossen, daß ihr Erscheinen in Kleinasien in irgendwelcher Beziehung mit dem Einfall der Kimmerier steht.

Aus der VI. Schicht, u. zw. aus dem Anfang des III. Jhd. n. Chr., stammt u. a. eine Bronzefigur eines Habicht (S. 106, Fig. 164), durch die die von Chantre, Mission en Cappadoce, Tf. XXVI, 13 u. 15 veröffentlichten Einzelfunde ihre richtige Einreihung finden.[1]) Nennenswerte byzantinische, seldschukische und osmanlische Funde (VII. Schicht) haben die Grabungskampagnen 1928/29 nicht geliefert.

Dem Grabungsbericht ist als Anhang eine Untersuchung über das kraniologische Material aus Alişar-Hüyük von W. M. Krogman (Western Reserve University) angeschlossen. Es werden sämtliche Skelettfunde

[1]) Diese und ähnliche Stücke gehören also nicht der Zeit um 1000 v. Chr. an, wie Moortgat, Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker 1932, 72, ohne auf die bereits bei Schmidt, Anatolia . . ., 147, Fig. 209 veröffentlichte Statuette aus Alişar-Hüyük Bezug zu nehmen, behauptet. Vgl. auch zu derartigen Fundstücken Heuzey, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions XXIII, 1895, 50 ff., Ronzevalle, Mélanges de la Faculté Orientale V, 1911, 226 f., Fig. 15 f., Neugebauer, Archäologischer Anzeiger XXXVII, 1922, 118 f., Nr. 66.

aus den Grabungsjahren 1927—31 behandelt. Über die vom Verfasser angewandte Methode kann der Rezensent kein eigenes Urteil abgeben. Doch läßt die historische Auswertung der Ergebnisse der anthropologischen Analyse m. E. manches zu wünschen übrig. Die Schädel von Alişar wurden nämlich mit denjenigen aus Armenien (Eisenzeit), Gezer, Mesopotamien und Badari in Ägypten zusammengestellt, aber das nächstliegende, was zu erwarten wäre — ein Vergleich mit dem Material aus anderen anatolischen Fundorten, wird vermißt. Ich meine hiermit die Schädelfunde von Hisarlik (Virchow, Abhandlungen der Preuß. Akademie 1882), Bozüyük (ders., Verhandlungen der Berl. Gesellsch. für Ethnologie 1896, 123 ff.), Yortan (Houzé, Bull. de la Société d'Anthropologie de Bruxelles XXI, S. CVI ff.), sowie aus Sizma (Paterson und Broad, Liverpool Annals of Archaeology II, 1909, 91 ff.) und Limyra (Luschan, Archiv f. Anthropologie XIX, 1890, 31 ff.). Hoffentlich wird dies von Krogman selbst oder einem anderen Anthropologen nachgeholt, um die Rassenverhältnisse im alten Anatolien klarer zu erfassen.

Über die Grabungen der Jahre 1930—1931 liegen einstweilen nur Vorberichte von H. H. von der Osten (Archäologischer Anzeiger XLVII, 1932, 207 ff., sowie Discoveries in Anatolia 1930—31, Chicago 1933, 1—55) vor.

*Stefan Przeworski.*

**Ernst Herzfeld:** IRANISCHE DENKMÄLER, Lief. 3/4 = Reihe I. Vorgeschichtliche Denkmäler. B. Tafeln I—XXVII: Niphauanda. Berlin, Dietrich Reimer/Ernst Vohsen 1933, 2°, S. 19—26, 27 Tf., 1 Tabelle. Preis RM. 24.

Das neue Doppelheft der „Iranischen Denkmäler" ist die Fortsetzung der im J. 1932 begonnenen Publikation, die in diesem Archiv V, 1933, 146 ff. besprochen wurde. Es enthält eine sehr reiche und interessante Auswahl von Keramik aus dem Besitze des Verfassers, die zum größten Teil aus den Hügeln Tepe Giyān und Tepe Iznahrī bei Nihavend (in der antiken Landschaft Niphauanda) in Westpersien stammt. Aus diesem Gebiete sind seit einiger Zeit zahlreiche Einzelfunde nach verschiedenen Sammlungen gewandert, die Herzfeld S. 19 kurz zusammenstellt.[1]) Sein Material wird jetzt durch die Ausbeute der französischen Grabungen auf Tepe Giyān im J. 1931 u. 1932 ergänzt. Bisher liegt nur der Kurzbericht über die erste Grabungskampagne vor: G. Contenau-R. Ghirsman, Syria XIV, 1933, 1 ff.

Unter den von Herzfeld abgebildeten Gefäßen sind jedoch die ältesten Proben der Nihavend-Töpferei nicht vertreten. Diese sind aber durch das Scherbenmaterial belegt, das bei den Ausgrabungen in der untersten Lage zutage kam und innigste Verwandtschaft mit der Keramik von Susa I bezeugt. Erst mit der darüberliegenden Schicht erscheinen die Gattungen,

[1]) Dazu ist Contenau, Manuel d'Archéologie Orientale II, 1931, 647, Fig. 451 nachzutragen.

welche Herzfeld an die Spitze der von ihm aufgestellten Entwicklungsreihe stellt. Sie gehören noch der Periode von Susa I an. Von dieser Zeit an läßt sich dann weiter die Entwicklung der Nihavend-Keramik lückenlos bis in die Zeit um 2000 v. Chr. verfolgen. Darin besteht auch die Bedeutung dieser Funde denjenigen von Susa gegenüber, die nur unvollkommen die Kunst der westlichen Randgebiete des iranischen Hochlandes zu widerspiegeln scheinen.

Die sich auf etwa anderthalb Jahrtausende erstreckende Nihavend-Ware bietet eine Anzahl interessanter Gefäßformen, die sich an anderen Fundorten Irans nicht nachweisen lassen, so z. B. die mit drei Füßchen versehenen Vasen Tf. XIX. Der Ornamentschatz ist sehr arm und läßt sich auf wenige Grundmotive zurückführen, die in verschiedenster Weise miteinander komponiert sind. Über alle Perioden hindurch sind die linearen und geometrischen Muster vorherrschend, so daß die wenigen stilisierten Tier- und Pflanzenmotive dahinter zurücktreten. Zu bemerken ist auch, daß sowohl unter dem von Herzfeld, wie von Contenau veröffentlichten Material Fußbecher mit Henkel sowie Fries von Vögeln bzw. geflügelten Wildrindern (wie z. B. A. U. Pope, An introduction to Persian Art 1931, Fig. 22, oder Przeworski, Dzieje i kultura starożytnej Persji = Wielka Historja Powszechna I, 1932, Tf. zu S. 720) gänzlich fehlen. Sie können also jetzt mit der Nihavend-Keramik ebensowenig in Verbindung gebracht werden, wie manche andere von Herzfeld S. 19 mit Recht ausgeschlossenen Gefäße. Anscheinend liegen hierin Erzeugnisse einer anderen westiranischen Werkstatt vor, als deren Provenienz nach Händlerangabe Nihavend angegeben wurde.

Herzfelds Tafelwerk zeichnet sich durch ausgezeichnete technische Ausführung und praktische Anlage, wenn auch durch allzu kurzen einführenden Text, den man wohl der Arbeitsrast des Verfassers zuschreiben muß, aus. Wir erwarten rasche Fortsetzung dieser wichtigen Tafelpublikation, die lauter unveröffentlichte Materialien aus den Forschungen Herzfelds im Iran bringt.

*Stefan Przeworski.*

**Emile Benveniste:** THE PERSIAN RELIGION ACCORDING TO THE CHIEF GREEK TEXTS. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929. 121 pp. Frs. 20·—.

**H. S. Nyberg:** QUESTIONS DE COSMOGONIE ET DE COSMOLOGIE MAZDÉENNES. Extrait du Journal Asiatique Avril—Juin 1929. Pp. 193—310. Frs. 25·—.

The book of Prof. Benveniste contains in substance four lectures given at the Sorbonne in which the learned author examined the Persian religion according to the chief Greek texts, viz. that of Herodotus, Strabo and Plutarch, and consequently can be regarded as a commentary on the respective texts of Clemen's book "Fontes historiae religionis Persicae" Bonn 1920. As to the examination of the report of Herodotus, we agree with the author that the father of history does not describe the religious reform

introduced by Zoroaster, but I cannot agree with Prof. Benveniste's opinion that the chapters of Herodotus give us a relatively correct picture of the religion of the Achemenian kings. Nor can I share the opinion of the author, when he (p. 45) denies the identity of Vishtâspa, protector of Darius, with Vishtâspa, father of Darius. It should be observed by the way that one cannot be quite certain that all parts of the poems called Gâthâs emanate from Zoroaster himself. Cf. Archiv Orientální, Vol. II. (1930) p. 95 ff.

Herodotus and Strabo are separated by an interval of four centuries and consequently we may expect that the observations made by Strabo will be far from the primitive religion known to Herodotus and we agree with the remarks of the author on the strange syncretism of very dissimilar beliefs and rites among the people in Cappadocia in Strabo's time. Benveniste's intention being not to study minutely all the Greek texts regarding the Persian religion, he confines himself in the last chapter of his book exclusively to Plutarch and comments upon his two interesting chapters 46 and 47 from his treatise De Is. et Osir. Plutarch calls Mithra "Mesites" i. e. "Mediator" a name found nowhere else, which Benveniste rightly explains by Mithra's function as a judge of the dead. Plutarch's chapter 47 dealing with Persian theogony touches the system known under the name of Zervanism, which attracts at present greater attention owing to the discovery of Manichaean texts in Central Asia, and Benveniste's comparision of Plutarch's text with the Zervanite and Manichean principles are very interesting and most attractive. In this text we have already a mention of the cosmic egg in the Persian religion, and there is a close resemblance to the Zervanite cosmogony and cosmology found in the Pahlavī treatise Mênôke Xrat.

In passing, it may be stated that some chapters regarding cosmogony and cosmology from this very interesting Pahlavī book were lately translated and very ably commented upon philologically by H. S. Nyberg: *Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes* in the Journal Assiatique, Avril—Juin 1929 (also published separately). *V. Lesný.*

**Étienne Lamotte:** NOTES SUR LA BHAGAVADGĪTĀ. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929. XIII + 153 pp. Frs. 50·—.

Il y aura bientôt 150 ans que la Bhagavadgītā a été révélée à l'Europe par la traduction de Wilkins, et cependant ce chef-d'œuvre de la pensée indienne, n'a rien perdu de son actualité.

Le premier enthousiasme une fois calmé, on entreprit l'étude de la Bhagavadgītā. A W. von Humboldt déjà, la Bhagavadgītā semblait ne pas être une doctrine homogène; celui-ci suppose donc des interpolations et additions, que l'on n'était d'ailleurs pas en état de déterminer. A. Holtzman et E. W. Hopkins admirent un ou plusieurs remaniements de la Bha-

gavadgītā. R. Garbe dans l'introduction à sa traduction de la Bhagavadgītā, en analysant la composition, trouva que la Bhagavadgītā était un remaniement védantiste et panthéiste d'un poème originellement conçu dans un esprit monothéiste, et il essaya de reconstituer ce texte primitif. À ce sujet, H. Jacobi engagea une polémique avec Garbe. Beaucoup de savants ont approuvé la thèse de Garbe — parmi lesquels M. Winternitz, le savant auteur de la Geschichte der indischen Litteratur — mais plusieurs ont rejeté ses idées.

L'étude d'Étienne Lamotte, « Notes sur la Bhagavadgītā », est un nouvel examen de tous ces arguments. L'auteur distingué, qui appartient à l'école d'un maître éminent, L. de la Vallée Poussin, est fermement persuadé de l'unité de composition de la Bhagavadgītā et, au même degré, de l'homogénité de ses doctrines. En s'attachant à l'œuvre telle qu'elle se présente sous sa forme traditionnelle, il a essayé d'expliquer les doctrines hétéroclites, par elles-mêmes, et par le milieu dont le poème est sorti. Son examen du poème est exact et témoigne d'une profonde connaissance du sujet. La thèse est exposée avec une habileté telle, que nous sommes obligés de croire à une rédaction unique de la Bhagavadgītā. *V. Lesný.*

**Prabhodi Chandra Bagghi:** LE CANON BOUDDHIQUE EN CHINE. Tome I. Paris, P. Geuthner, 1927. LII + 436 pp. Frs. 125·—.

**Prabhodi Chandra Bagghi:** DEUX LEXIQUES SANSKRIT-CHINOIS. Paris, P. Geuthner, 1929, 336 pp. Frs. 200·—.

La librairie orientaliste Paul Geuthner se distingua dans les études du boudhisme en éditant ces deux publications de Prabhodi Chandra Bagghi. C'est un champ si éloigné pour un indologue et tout de même si constructif. Avec joie nous constatons, que dans la matière qui a si peu de spécialistes un homme nouveau de science s'est montré d'une activité et d'une érudition magnifiques — le professeur Prabhodi Chandra Bagghi.
*V. Lesný.*

**Andrzej Gavroński:** SAṂSKṚTAVYĀKARAṆAM. Podręcznik sanskrytu — Gramatyka — Wypisy — Objaśnienia — Słownik. Kraków, 1932, VI + 247 pp.

Der im Jahre 1927 verstorbene Professor an der Universität in Lwów Andrzej Gavroński hat eine polnische Grammatik der Sanskritsprache druckfertig hinterlassen, welche nun vom Prof. Jan M. Rozwadowski und Prof. H. Willman-Grabowska herausgegeben wurde.

Dieses praktische Werk ist in drei Teile geteilt. I. Grammatik S. 1 bis 141, II. Übungen an Texten S. 142—178 (S. 179—201 Anmerkungen zu diesen Texten), III. Wörterbuch S. 202—247. Die grammatischen Formen sind in der gewöhnlichen Weise der beschreibenden Grammatiken durchgenommen. Eingangs wird von der Schrift und der Lautlehre ge-

sprochen (S. 1—21), dann von der Deklination (S. 22—52), von der Konjugation (S. 53—89). Sodann werden in aller Kürze, aber klar und übersichtlich das Adverbium, die Postposition, die Präposition, das Bindewort und die Interjektion behandelt. Ein großer Vorzug dieser Grammatik ist eine wenn auch kurze Kasus-Syntax, eine Anleitung zum Gebrauch der Tempora und Modi (S. 102—141), wobei sich überall die Hand des Meisters zeigt. Den zweiten Teil bilden Übungen und dann Proben aus der gnomischen Litteratur und Auszüge aus Manu, Rāmāyaṇa, Bhagavadgītā, Pancatantra, Kathāsaritsāgara, Divyāvadāna, Jātakamālā, Śṛṅgāratilaka, Gītagovinda und Bhartṛhari (S. 142—178), welchen allen kurze Erläuterungen beigefügt sind (S. 178—201). Den dritten Teil bildet ein Wörterbuch zu den angeführten litterarischen Auszügen (S. 202—247). Der Druck ist deutlich. Den Professoren H. Willman-Grabowska und Jan Rozwadowski verdanken wir, daß es in diesem schön ausgestatteten Buch auch keine Druckfehler gibt. Dem verstorbenen Gelehrten den schuldigen Dank zollend, beglückwünschen wir die Polnische Akademie der Wissenschaften und auch die gelehrten Herausgeber aufs herzlichste.

Dieses Werk war von dem verstorbenen Gelehrten als ein Hilfsmittel für die studierende Jugend gemeint und es ist außer Zweifel, daß manche Erklärung von diesem oder jenem absichtlich dem Gutachten des Lehrers überlassen sein sollte. Aus dem Munde des Lehrers soll der wissensdurstige Schüler, dem zum Beispiel der Genitiv Pluralis der a-Stämme -ānām im Vergleich zu der griech. Endung -ων wunderlich erscheint, erfahren, daß es eine Analogiebildung nach den n-Stämmen ist. Und da sind wir bei der Frage, ob es nicht nützlicher wäre, wenn man diese Grammatik gleich vom Anfang an mehr vergleichend angelegt hätte. Der Referent würde nämlich auch für Anfänger des Sanskritkursus eine vergleichende Methode vorziehen. *V. Lesný.*

**Stanisław Schayer:** AUSGEWÄHLTE KAPITEL AUS DER PRASANNAPADA (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI). Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Kraków, 1931. XXXIII + 126 pp. Zł. 15·—.

Der Referent freut sich, noch einen zweiten polnischen Gelehrten beglückwünschen zu können, dessen Buch sich würdig den Werken der großen Meister wie Louis de la Vallée Poussin, Theodor Stcherbatsky und Max Walleser anreiht. Candrakīrti's Kommentar zum Mādhyamikasystem, wenngleich „Prasannapadā" betitelt, ist widerspruchslos durch seinen Stil ungewöhnlich kompliziert und gedanklich subtil. Für die Entwicklung des Mahāyānabuddhismus ist er ungemein wichtig und Theodor Stcherbatsky erklärt mit Recht in der Einleitung zu seinem Werke „The Conception of Buddhist Nirvāṇa" (Leningrad 1927), daß dieser Kommentar des großen Denkers aus dem VII. Jahrhundert n. Ch. G. den Höhepunkt der philosophischen Basis des Mahāyānabuddhismus bildet.

Stcherbatsky hat auch als erster das 1. und 25. Kapitel des Werkes übersetzt, welche die Grundlage seiner Erklärung des Nirvāṇa bilden. Eine Übersetzung weiterer sechs Kapitel bringt unser Autor, nachdem er schon vorher das Kapitel 10 im VII. Bande des Rocznik Orjentalistyczny übersetzt hatte. Der Übersetzung hat er eine kurze, aber überaus informative Einführung in die Lehre von der *śūnjatā* vorausgeschickt, um dem Leser das Verständnis für die Philosophie der Mādhyamikas zu erleichtern. Die Einleitung, sowie die ferneren Anmerkungen zu der Übersetzung registrieren und würdigen auch sorgfältig die bisherige Litteratur. Solche Arbeiten erleichtern nicht nur das Studium des Mahāyānabuddhismus und die Lektüre der philosophischen Bücher seiner Meister, sondern sie eröffnen auch neue Aussichten auf die Gedankenwelt dieser buddhistischen Denker, welche Europa bisher mit Unrecht so wenig gewürdigt und so wenig in die Entwicklung des Weltdenkens eingereiht hat, und zwar nur deswegen, weil ihre Werke bisher unverständlich oder unzugänglich waren. Hier mögen noch die Titel der 6 Kapitel angeführt werden, welche der gelehrte Verfasser seiner Übersetzung vorausschickt und aus welchen hervorgeht, wovon sie handeln:

V. Kritik der Lehre vom *lakṣya* und *lakṣaṇa*;
XII. Kritik der realistischen Theorien über die Genesis der leidvollen Wirklichkeit;
XIII. Kritik des hīnayānistischen Begriffs der *śūnjatā*;
XIV. Kritik der Lehre von der Kooperation unabhängiger Elemente;
XV. Kritik der Lehre von dem absoluten Sein;
XVI. Kritik der Lehre von der Gebundenheit und von der Erlösung.

*V. Lesný.*

**Bisheshwar Nath Reu:** HISTORY OF THE RĀSHṬRAKŪṬAS. Jodhpur, The Archæological Department, 1933. Pp. III, 154. Price Rs. 2. —

This book contains the history of the early Rāshṭrakūṭas (Rāṭhōḍas) and their branch, the Gāhaḍavālas of Kanauj up to the migration of Rāo Sīhā towards Marvar, as it is stated by the author in the preface of the book. It is really a revised and enlarged form of the vol. III of author's Hindi book Bhārata-kē Prācīna Rāja Vaṃśa, and of a number of articles by the same author.

The leading idea of the book is that the Rāshṭrakūṭas as descendants of the Yādava race are Sūrya-vaṃśīs, and came from North to the South. They are identified by the author with the Gāhaḍavālas of Kanauj. To proof his statements, the author quotes frequently copper plate grants, other inscriptions, coins, Sanscrit, Arabic and English literary works, and supported by these authorities, he tries to refute several objections against this identification, and I dare say with success and a great probability. Special chapters are devoted to the cultural aspects of this race of Indian

rulers, which appear from the description of the author as a highly cultured race, great supporters of science and arts. Then a history of the Rāshṭrakūṭas of Mānyakhēṭa (Deccan), those of Lāta (Gujarāt), and the Raṭṭas of Saundati follows, being based on similar historical sources as mentioned above. An interesting chapter is devoted to the Gāhaḍavālas of Kanauj of the approximate period from A. D. 1068 to A. D. 1223. The book is concluded by an Appendix, in which a number of false statements about King Jayachandra and Rāo Sīhā are refuted. An Index of names facilitates the use of the book for reference.

Very valuable historical material for the period from the VIII. to XIII. century A. D. is collected in this book to elucidate an interesting but rather obscure period of the history of the country streching from the right bank of Ganges up to the coast of the Arabian Sea. The arguments of the author, based on this material, are highly probable and mostly can be accepted as veritable proofs of historical facts, although a number of arguments remains, which hardly can persuade us about the reasons of the assertions. But in the whole the book can fully serve to its purpose viz., to elucidate the history of the forefathers of a number of the present Indian royal dynasties ruling several states of the Western part of India.

*O. Pertold.*

**Elizabeth Sharpe:** THE PHILOSOPHY OF YOGA, containing the Mystery of Spirit and the Way of Eternal Bliss. London, 1933. 55 pp. Pr. 2/6.

This is a typical theosophical book. All the arguments are really postulates or value-claims, obscured by author's belief and faith. Although she admits, that the teachings dealt with in the book are culled from the Bagavadgītā, the book cannot be considered even as a popular treatise on the ideas contained in the Bagavadgītā. To characterise the kind of erudition of the author, following passage from the Dedicatory Letter to Guru Shri Shanti Vijayaji Maharaj can be quoted: "we . . . believe that Eshavar Krishna and Esha Christ were one and the same person: that the words Christ spoke on the cross were the Sanscrit word: "Ehi! Ehi! Lama Santosto Asmi" — "My God, My God! How Thou hast glorified me": and not the Hebrew: "Eli, Eli, Lama Sabachthani." To which following note is added: "In Sanscrit La and Ra are interchangable. Long before Rama, the son of Vasishtha, the word Rama (Lama) meant God."

I think, after this "argument" a real Sanscrit scholar does not need any further proof of the quality of the book and of the "scholarship" of the author.

*O. Pertold.*

**Alfred Jeremias:** DER KOSMOS VON SUMER. (Der Alte Orient, Bd. 32, H. 1.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932. 8°. 29 SS. RM. 1·30.

Dieses Heft, das sein Autor eine Programmschrift nennt, ist eine kurze Zusammenfassung seines Quellen- und Nachschlagewerkes HANDBUCH DER ALTORIENTALISCHEN GEISTESKULTUR (2. Aufl.). Während in diesem Handbuche nur der „Babylonismus" verteidigt wird, ist im KOSMOS VON SUMER die sumerische Weltanschauung womöglich in knappen Abschnitten dargestellt, nachdem die babylonischen Kulte und Mythen einem Schälungsprozeß unterworfen worden sind, um zu sumerischem Urkerne zu gelangen. Diese Aufgabe, die im Vorworte aufgestellt wird, gehört aber zu sehr großem Teil in den Bereich schwer lösbarer Probleme, namentlich wenn die babylonische Überlieferung vom Standpunkte des weit späteren christlichen Gnostizismus behandelt wird.

Als eine rasche Belehrung, bestimmt für das große Publikum, über sumerische kosmologische Ansichten, wird das vorliegende Werkchen seinen Zweck wohl erfüllen. *E. Šimandl.*

# PUBLICATIONS RECEIVED.

TOUSSAINT GUSTAVE-CHARLES. Le Dict de Padma. Padma Thang Yig Ms. de Lithang. Traduit du thibétain. (= Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. III.) Paris, Ernest Leroux, 1933. 4°. 540 pp.

EDGERTON WILLIAM F. The Thutmosid Succession. (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 8.) Chicago, The University of Chicago Press, 1933. 8°. IX, 43 pp. $ 1·—.

RAHMAT ALI. Contribution à l'Étude du Conflit Hindou-Musulman. Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. VIII, 141 pp. Frs. 30·—.

PIERSON. The Manyôśû. Translated and annotated. Book III. Leyden, Late E. J. Brill Ltd., 1933. 8°. XIX, 379 pp., 1 annexe.

FEGHALI MICHEL. Textes libanais (en arabe oriental) avec glossaire. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933. 8°. 100 pp. Frs. 16·—.

DELAPORTE LOUIS. Textes hittites en transcription. Textes hittites en écriture cunéiforme et vocabulaire. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933. 4°. 31, 72, 94 pp., II annexes. Frs. 60·—.

BUTAVAND. Études de linguistique africaine-asiatique comparée. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933. 8°. IX, 109 pp.

SCHACHT JOSEPH. Zu meinem Islam-Lesebuch. (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 16.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933. 8°. 27 pp.

NĀRĀYAṆA. Mānameyodaya, an Elementary Treatise on the Mīmāmsā. Edited with an English Translation by C. Kunhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri ... (= T. P. H. Oriental Series). Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, 1933. 8°. LI, 349 pp. Rs 6/—.

SURYANARAYANA SASTRI, S. S. and C. KUNHAN RAJA. The Bhāmatī of Vācaspati on Śaṅkara's Brahmasutrabhāṣya (Catussūtrī). (= T. P. H. Oriental Series.) Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, 1933. 8°. LXXIV, 245, 311 pp. Rs. 10/—.

GANGĀNĀTHA JHA. An English Translation of Yoga-Sāra-Saṅgraha of Vijñāna Bhiksu. (Revised Edition.) (= T. P. H. Oriental Series No. 10.) Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, 1933. 8°. 148, X, 75 pp. Rs. 3/8/—.

*The Gheraṇḍa Saṁhitā*. A Treatise on Haṭha Yoga. Translated by S'rīs' Chandra Vasu. (= T. P. H. Oriental Series.) Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, 1933. 8°. XVIII, 132 pp. Rs. 2/8/—.

PIEPKORN ARTHUR CARL. Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I, Editions E, $B_{1-5}$, D, and K . (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, No. 5.) Chicago, The University of Chicago Press, 1933. 8°. XIII, 109 pp. $ 1·25.

SPEISER E. A. Ethnic Movements in the Near East in the Second Millenium B. C. (= Publications of the American Schools of Oriental Research, Offprint Series, No. 1.) Philadelphia, Pa., American Schools of Oriental Research, 1933. 8°. pp. 13—54. $ —·60.

FRIEDRICH, JOHANNES. Ras Schamra. Ein Überblick über Funde und Forschungen. (= Der Alte Orient, Bd. 33, Heft 1/2.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933. 8°. 38 pp., 8 planches. RM. 2·70.

EMMANUEL ALEX. La Bible et l'Inde ... Paris, G.-P. Maisonneuve, 1933. 8°. XLI, 301 pp. Frs. 30·—.

ASAF A. A. FYZEE. The Ismaili Law of Wills. London, H. Milford, Oxford University Press, 1933. 8°. VII, 94 pp. s. 8/6.

ARMENIERTUM—ARIERTUM. Potsdam, Verlag der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, 1934. 8°. 48 pp. RM 1·—.

MACLER FRÉDÉRIC. Contes, légendes et épopées populaires d'Arménie. II. Légendes. Traduits et adaptés de l'arménien. (= Les joyaux de l'Orient, T. XIV.) Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. 233 pp. Frs. 30·—.

JEAN, CHARLES F. Lexicologie sumérienne. Tablettes scolaires de Nippur du 3e millénaire av. J.—C. (Extrait de Babyloniaca, t. XIII.) Paris, Paul Geuthner, 1933. 4°. 126 pp. Frs. 75·—.

MAROUZEAU J. Lexique de la terminologie linguistique. Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. 205 pp. Frs. 40·—.

*The Mahābhārata.* For the First Time critically edited by Vishnu S. Sukthankar. With the Cooperation of... Fasc. 7. Vol. 1. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933. 4°. 884—996, 113 pp. Rs. 6/—.

*Litterae Orientales.* Orientalistischer Literaturbericht. Heft 57: Januar 1934. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1934. 8°. 48 pp. RM 1·50.

*Oriental Studies.* In Honour of Cursetji Erachji Pavry. Edited by Jal Dastur Cursetji Pavry. With a Foreword by A. V. Williams Jackson. London, H. Milford, Oxford University Press, 1933. 8°. XV, 503 pp. 50/—.

ŠIMČIK ANTUN. Sitniji prilozi. (= Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, Knjiga XXX, 1934) 1934. 8°. 83—88 pp.

ŠIMČIK ANTE. Pozivanje na mejdan preslicom. (= Extract from „Nastavni Vjesnik", pp. 313—318, vol. 9—10, part XL, 1932.) 1932. 8°. 5 pp.

ŠIMČIK ANTUN. Zlatni Prag u tradicijama jugoslovenskih muslomana. (= Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, Knjiga XXIX, 2/1934.) Zagreb, 1934. 8°. 69—78 pp.

ŠIMČIK ANTE. Šuma nikla od kopalja ili kolaca. (= Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, Knjiga XXVIII, vol. 2.) Zagreb, Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti, 1932, 8°. 89—91 pp.

DELOUGAZ P. I. Plano-Convex Bricks and the Methods of their Employment. II. The Treatment of Clay Tablets in the Field. (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 7.) Chicago, The University of Chicago Press, 1933. 8°. XI, 57 pp. $ 1·—.

MOROZOVA A. Qaraqalpaqьstan naqqьndaqь kitaplar tekseryvdi kersetyosj. (= bqtьjarlь Satsьjallьq Qaraqalpaq Keŋes Respøblijke siniŋ Kømplekis Ilim. Zertlev ynystotiniŋ Mijnetleri Tarьjxьj Ṣaqabь Çiberyo No. 1.) Turtkul, Izdan. Kompleksnogo Naučnoissled. Instituta KKASSR, 1932. 8°. XII, 121 pp. Rubl. 5·—.

LENTZ. Die Pamir Dialekte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. 8°. XI, 228 pp. RM. 15·—.

DAVID M. Vorm en Wezen van de Huwelijkssluiting naar de Oud-Oostersche Rechtsopvatting. Leyden, E. J. Brill, 1934. 8°. 41 pp.

FISCHEL WALTER. The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century. (= Extract from the Journal of the Royal Asiatic Society, April and July, 1933.) Hertford, Journal of the Royal Asiatic Society, 1933. 8°. 49 pp.

ANANDA KENT COOMARASWAMY. The Transformation of Nature in Art. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934. 8°. 245 pp. $ 3 ·—.

KRÜCKMANN OLUF. II/III. Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte. Autographiert und mit Inventarverzeichnis und Namenlisten versehen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933. 4°. 54 pp., 100 planches. RM. 36·—.

*Namn och Bygd Tidskrift* för Nordisk Ortnamsforskning... (Sätryck 1931 Årgång 19, 1931, Häfte 1—2) under medverkan av... uitgiven av Jöran Sahlgren. Uppsala, 1931. 8°. 84 pp., 1 annexe.

HAṬHA-YOGA-Pradīpikā of Svātmārāma Svāmin. Text in Devanagari and English. Translation by Yogī Srīnivāsa Iyangār (second edition). (= T. P. H. Oriental Series, No. 15.) Adyar, Madras, Theosophical Publishing House, 1933. 8°. XIX, 101, 130 pp. Rs. 4/—.

HUNTER G. R. The Script of Harappa and Mohenjodaro and its Connection with other Scripts. With an introduction by S. Langdon. (= Studies in the History of Culture, No. 1.) London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. 1934. 4°. XII, 210 pp., XXXVII planches. 21/—.

ANANDA K. COOMARASWAMY. A New Approach to the Vedas. An Essay in Translation and Exegesis. London, Luzac & Co., 1933. 8°. IX, 116 pp.

LÉVI SYLVAIN. Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṅkāra et Karmavibhaṅga. Publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le „Tokharien". (= Cahiers de la Société Asiatique. I Série, II. Paris, Société Asiatique de Paris, 1933. 8°. 161 pp.

NGUYEN VAN HUYEN. Les Chants alternés des garçons et des filles en Annam. (= Austro-Asiatica, Documents et travaux publiés sous la direction de Jean Przyluski, T. III.) Paris, Paul Geuthner, 1934. 8°. 224 pp. Frs. 75·—.

NGUYEN VAN HUYEN. Introduction à l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie au Sud-Est. (= Austro-Asiatica, Documents et travaux publiés sous la direction de Jean Przyluski, T. IV.) Paris, Paul Geuthner, 1934. 8°. XXIII, 222 pp. XVI planches, 1 carte, 1 annexe. Frs. 100·—.

ENGBERG ROBERT M. and SHIPTON GEOFFREY M. Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of Megiddo. (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 10.) Chicago, The University of Chicago Press, 1934, 8°. XIII, 91 pp. $ 1·50.

MESSINA GIUSEPPE. I Magi a Betlemme. E una predizione di Zoroastro. (= Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata 3.) Romae, Apud Pont. Institutum Biblicum, 1933. 8°. 102 pp. L. 16·—.

GADD C. J. The Assyrian Sculptures. London, British Museum, 1934. 8°. 77 pp., XVIII planches. 1/6.

SCHIRMANN JEFIM. Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien. Herausgegeben von... Berlin, Schocken-Verlag, 1934. 8°. 30, 597 pp. RM. 10·—.

WOOLLEY C. LEONARD. Ur Excavations. Vol. II. The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves excavated between 1926 and 1931. With Chapters by E. R. Burrows, Sir Arthur Keith, L. Legrain and H. J. Plenderleith. (= Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia.) London, Published for the Trustees of the two Museums, 1934, 2 vols. 8°. Text: XX, 604 pp., 3 annexes, 1 tab.; Plates: XIII, 275 planches. Gs. 4/—/—.

MONTGOMERY JAMES A. Arabia and the Bible. Philadelphia, Pa., University of Pennsylvania Press, 1934. 8°. IX, 207 pp.

BARTON GEORGE AARON. Semitic and Hamitic Origins. Social and Religious. Philadelphia, Pa., University of Pennsylvania Press, 1934. 8°. XVI, 395 pp., 2 annexes.

DAIRAINES SERGE. Un socialisme d'état quinze siècles avant J.—C. Paris, Paul Geuthner, 1934. 8°. 169 pp. Frs. 36·—.

HENNING VON DER OSTEN HANS. Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell. (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Oriental Institute Publications, vol. XII.) Chicago, The University of Chicago Press, 1934. 4°. XIII, 204 pp., XLI plates, 28 text figures. $ 6·—.

*Bulletin of the Faculty of Arts*, Vol. I. Part 2. Dec. 1933. Giza, University of Egypt, 1933. 8°. 151—331 pp., 107—165 pp. Piastres 20·—.

LÖW IMMANUEL. Die Flora der Juden IV. (= Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation. Band VI.) Wien, Verlag der Kohut Foundation. (E. Damask, Wien VI., Getreidemarkt.), 1934. 8°. XV, 740 pp.

CONTENAU G. La civilisation des Hittites et des Mitanniens. (= Bibliothèque historique.) Paris, Payot, 1934. 8°. 286 pp. Pr. 24 fr.

# CONTINUATION DU ẒAFARNĀMA DE NIẒĀMUDDIN ŠĀMĪ PAR ḤĀFIẒ-I ABRŪ.

Éditée d'après les manuscrits de Stamboul par

*Felix Tauer.*

En l'an 814 de l'Hégire, sur l'ordre de Šāhruḫ, Ḥāfiẓ-i Abrū écrivit l'histoire de la dernière année de la vie de Timur, de la moitié du mois de ramaẓān 806, où finit le Ẓafarnāma de Niẓām Šāmī,[1]) jusqu'à la mort du grand conquérant. Cet opuscule avec différents changements et additions, figure aussi comme partie séparée dans la Maǧmū'a de Ḥāfiẓ-i Abrū. Une troisième rédaction de ce récit, la préface exceptée, se trouve également dans la première partie du Zubdatu-t-tawārīḫ-i Bāysunǧurī du même auteur (Fol. 356$^r$, l. 6 — Fol. 362$^r$, et Fol. 10$^r$, l. 13 — Fol. 10$^v$, l. 8).[2])

De la première rédaction, nous ne possédons qu'une seule copie, dans le manuscrit Nūr-i 'Oṣmānīye 3267 (N); la deuxième existe dans deux manuscrits: Baǧdād köškü 282 ($M_1$) et Dāmād Ibrāhīm Paša 919 ($M_2$), copie directe du précédent. Quant à la première partie du Zubdatu-t-tawārīḫ, son unique copie se trouve dans le manuscrit Fātiḥ 4371 (Z).[3])

Comme base de l'édition, sauf pour quelques endroits, qui me semblent évidemment altérés, j'ai pris le texte de la deuxième rédaction (M) qui, en général, est la plus ample des deux rédactions particulières mentionnées plus haut; les modifications textuelles et les variantes des autres rédactions (N, Z) sont indiquées dans le commentaire. J'ai corrigé, sans mention spéciale, quelques erreurs évidentes des copistes, et supprimé certaines inconséquences d'orthographe. En outre j'ai mis ﮒ au lieu de ﮓ des manuscrits, de même ﭖ et ﭺ au lieu de ﭘ et ﭼ, comme on trouve écrit *p* et *č* parfois dans $M_1$, $M_2$, N et toujours dans Z, sauf dans les cas où la prononciation est incertaine.

---

[1]) L'édition du Ẓafarnāma de Niẓām Šāmī paraîtra prochainement dans la série des Monographies de Archiv Orientální (Monografie Archivu Orientálního).

[2]) Sur ces ouvrages de Ḥāfiẓ-i Abrū, voir mon article, Vorbericht über die Edition des Ẓafarnāma von Niẓām Šāmī und der wichtigsten Teile der Geschichtswerke Ḥāfiẓ-i Abrū's. A. Or. IV (1932), p. 250—256.

[3]) On trouvera la description de ces quatre manuscrits dans mon travail, Les manuscrits persans historiques des bibliothèques de Stamboul, Nos 32, 33, 34 et 38. A. Or. III (1931), p. 97—99, 100—101.

## ذيل كتاب ظفرنامهٔ شاهی

### تأليف

### عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد المدعو بحافظ ابرو

بسم الله الرحمن الرحيم

**الحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتّقين والصلوة والسلام[1] على خير خلقه محمّد وآله اجمعين امّا بعد اين ذيليست كتاب ظفرنامهٔ شاهئ حضرت صاحبقرانئ[2] جهانگشايی[3] انار الله برهانه وثقّل بالحسنات ميزانهرا *كه مولانای اعظم افتخار الائمّة فی العالم سحبان الزمان وحيد الاقران مولانا نظام الحقّ والدين الشامی نوّر الله قبره نبشته است واين كتاب تا اوايل رمضان سنهٔ ستّ وثمانمايه زيادت نبود كه حضرت صاحبقرانی انار الله برهانه بعد از تسخير بلاد روم از قراباغ ارّان متوجّه دار السلطنهٔ سمرقند گشت وقايع وحالاتی كه بعد ازان دست داد تا زمان وفات حضرت صاحبقرانی بموجب اشارت حضرت سلطنتشعارئ شاهرخی خلّد الله تعالی فی بسيط [الارض[4]] سلطنته كترين بندگان عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد المدعو بحافظ ابرو در قلم آورد واين كمينه دران ايّام ملازم اردوی همايون بود وكيفيّت احوال كه معروض میگرداند مشاهده نموده توقّع از مخادیمی كه بشرف مطالعهٔ ايشان برسد[5] آنكه چون بر سهو[6] وخطايی كه هرآينه

---

[1] M om. | [2] N om. | [3] N add. سلطان سلاطين المشرقين مولی خواقين الخافقين فرمانفرمای زمين وزمان واسطة الامن والامان المنصور من السماء المظفّر علی الاعداء سليمانسرير آصفوزير فريدونفرّ دارادارروگير مالك نواصی الانام بمزيد عناية الرحمن قامع اهل الضلال والطغيان [بيت]

آفتاب دين ودولت آسمان عدل وداد * پادشاه ربع مسكون خسرو صاحبقران

[4] $M_1M_2$ om. | [5]–* N: از مصنّفات مولانا الاعظم مبحّر قطب الحقّ والدنيا والدين امير تيمور كوركان اصناف العلوم والحكم كاشف المشكلات العقليّه فاتح المعضلات النقليّه ملك ملوك الواعظين مفخر الائمّة والمحدّثين العارف باسرار الكتاب العالم بمحكم الكتّاب [نظم]

پادشاه ممالك معنی * مقتدای افاضل عالم
بی ريا والیٔ ولايت فضل * بی تكلّف جهان لطف وكرم

ازان مصون نخواهد بود اطّلاع یابند بکرم عمیم ولطف جسیم شرف اصلاح ارزانی فرموده *چون ایشان مبذول دارند از حضرت واهب العطایا توفیق اتمام آن مسألت می‌نماید إنّه اکرم مسأول[1]

## ذکر *کوچ کردن از[2] قراباغ وعزیمت شکار[3]

رایات جهانگشایی[4] در رابع عشر رمضان *المبارك عمّت میامنه[5] سنهٔ ستّ وثمانمایه[6] از منزل[7] قراباغ[8] کوچ فرموده از آب ارس عبور کرد وعزیمت شکار تصمیم یافت از هول آتش شمشیر مغز در سر ببر وشیر[9] آب گشت واز بیم خنجر آبگون دل در بر سباع ووحوش خون شد وخدنگ چهارپر که عقاب جان‌شکر بود جگر شکاری می‌دوخت ونوك پیکان غنچه‌شکل از چشم صید چشمهٔ خون می‌گشاد وباز زره‌پوش مانند تیر از شست شاه جهانگیر می‌پرید ودر پرواز با گردون همراز می‌گشت ویوزرا از شره دیدن نخچیر همه تن چون پرویزن چشم گشته بود واز خون‌خوارگی چشم او بسان دیدهٔ کبگ وخروس مسکن خون شده وچون چشم میخواره وتیغ جلّاد رنگ لعل بدخشان گرفته وبشکل اطفال سرمه از چشم او برخ فرود آمده [بیت]

---

نظام الحقّ والدین الشنبی المعروف بالشامی قدّس سرّه والحقّ در اقسام فصاحت وانواع بلاغت بجزالت الفاظ ولطایف معانی برهان إنَّ مِنَ ٱلْبَيَانِ لَسِحْرًا آشکارا گردانیده وقوّت مهارت وفضل وبراعت او پیش ارباب این صنعت مبین وروشنست واین کترین بندگانرا مرتبهٔ شاگردی ایشان نیست فامّا بنا برانکه [بیت (sic)]

در رشته کشند با جواهر شبه‌را

وقایع وحالاتی که بعد از تقریر وتحریر مولاناء مشار الیه بوقوع پیوسته در قید کتابت آورده این کتابرا مذیّل گردانید امّید آنست وچشم‌داشت چنان که منظور نظر رضا وارتضاء مخدومان وبزرگان گردد متوقّع از نظر خداوندان فضل وافضال

1–* N: منّت احسان مبذول دارند وذیل عفو واغماض مسدول (؟MS: مبذول؟) گردانیده | 1–** Z om. | 2 Z add. قشلاغ | 3–* N: مراجعت بندگی حضرت | 4 NZ: امیر صاحبقران از قراباغ وآنچه بعد ازان واقع شد جهانگشای حضرت صاحبقرانی | 5–* NZ om. | 6 NZ add. عمّت میامنه | 7 N: موضع; Z om. (cop.) | 8 N add. انار الله برهانه | ودل در بر شیر :Z | 9 ارّان

شربتی خورد از رگ نخچیر یوزش ناشتا * افسری شد بر سر خرگوش بازش ناگهان

وسگان تازی ورومی از حرص شکار چون باد آتش‌پای گشته بودند ومانند چرخ[1] زمین‌پیمای شده [شعر]

هوا پر باز بود ودشت پر سگ * شتابان هر دو در پرواز ودر تگ

*یکی کرده هوارا پی بریده * یکی کرده زمین‌را پی دریده

وچند روز[2] دران صحاری شکار کنان[3] گذرانیدند[4]

## *ذکر تفویض ممالك[5] بامیرزاده عمر[6]

چون *رایات همایون حضرت صاحب‌قرانی انار الله برهانه[7] بحوالئ اردبیل رسید[8] *اگرچه پیشتر مقرّر شده بود[9] در روز یکشنبه خامس عشرین[10] رمضان المذکور *امیرزاده[11] عمر بهادر[12]را[13] بجهت[14] حکومت وایالت ممالك عراق عجم وآذربایجان وارّان وموغان وارمنیّه وگرجستان *و[15]توابع ولواحق[16] آن[17] مقرّر **فرموده امیر جهانشاه بن امیر چاکورا *با او روانه گردانید[18] و[19]حلّ وعقد وقبض وبسط آن ممالك[20] برأی ورویّت[21] ایشان *باز گذاشت[22] **وفرمود[23] تا چنانکه از *رأی مبین وعقل دوربین او[24] سزد[25] در مصارف اعمال وتصاریف احوال تقوی وپرهیزگاری که زاد معاد وعتاد یوم التنادست[26] فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى[27] سیرت وعادت سازد[28] وسرمایهٔ تجارت سعادت

---

1 N: آب | 2 N: روزی | 3 Z add. (cop.?) بعیش وعشرت وشادی وطرب | 4–* M om. | 5 Z add. (cop.) آذربایجان وعراق عجم | 6–* N om. | 7–* NZ om. | 8 NZ: رسیدند | 9–* NZ om. | 10 Sic MNZ | 11 N add. اعظم اعدل; Z add. مرحوم مغفور امیرزاده | 12 N add. وامیرزاده جهانشاه امیر | 13–* M om. (cop.) | 14 Z om. | 15 Z: با | 16 Z add. ومضافات ومنسوبات | 17–* N om. | 18–* Z: بنیابت او تعیین کرد | 19–** N: فرمود | 20 Z add. را | 21 Z add. وعقل وکفایت | 22–* N: مفوّض گردانیده | 23 Z: (sic) مفوّض گردانید | 24–* Z: وصیّتهای پادشاهانه کرده فرموده | 25 Z add. عقل دوربین ورأی متین آن فرزند | 26 Z: التناد | 27 K. II, 193; Z add. باید که | 28 Z: دارد پیرایهٔ

گرداند[1] ویقین داند که هر که بر خصال گزیده وخلال پسندیده متوقّر شد وبوسایل تقوی واخلاق خوب مستظهر گشت ودر ریعان عمر وغلوای پادشاهی تحرّی رضای الهی واجب شناخت[2] در آیینهٔ اعمال جز چهرهٔ آمال نه‌بیند واز شجرهٔ امانی جز ثمرهٔ شادمانی نچیند ومن یتق الله یجعل له مخرجا ویرزقه من حیث لا یحتسب[3] وباید که اتّفاق انفاق بر خدم وحشم از مواجب وانعام واکلکا وسیورغال بر جادّهٔ خیر الامور بود واز طرفی تفریط وافراط باعتدال اوساط گراید تا مزاج اعمال از قانون صحّت منحرف نشود واسباب خلل دست در هم نزند وعارضهٔ دل‌مشغولی[4] حادث نگردد واعراض ناکامی لازم نیاید غرض آنکه از اجحاف وتقتیر[5] دور باشد وبحدّ اسراف وتبذیر نرسد قال الله تعالی ولا تجعل یدك مغلولة إلی عنقك ولا تبسطها کل البسط[6] مصادر خرج با موارد دخل یکسان دارد تا مصالح ملك برو آسان باشد وظلم ضروری نگردد[7] وباید که ثغور وسرحدّهارا بمردان گزیده ودلیران کاردیده که با تجارب روزگار آشنا شده باشند وبا حوادث زمانه همزاد آمده وبتیقّظ وتحفّظ مذکور وبمردانگی[8] مشهور گشته[9] معمور دارد وهیچ وقت ازان[10] جماعت که بتربیت رأی وشجاعت حالی باشند خالی نگذارد تا اگر ناگاه حالی پیدا آید یا مهمّی روی نماید دران وهلت از عواقب غفلت مصون باشد وبوسمت[11] ندامت وسمت ملامت موسوم[12] نشود ودر حفظ وحراست راهها باقصی الغایة والامکان بکوشد وحفظ مسالك از لوازم ضبط ممالك داند وبازرگانان وابنای سبیل‌را بهیچ طریق ناخوش‌دل ومشوّش‌خاطر ندارد باقیٔ امور حواله بعقل وکیاست[13] او فرموده که بر وفق ارادت[14] خود احتیاط وسیاست بجای آورد

---

[1] Z: (sic) | سازد اتّخذ تقوی الله تجارة یأتیك الأرباح من غیر تضاعة | [2] Z: داشت | [3] Ḳ. LXV, 2 | [4] M om. (lac.) | [5] M om. (lac.) | [6] Ḳ. XVII, 31 | [7] Z add. (miṣrā') فإنّ الظلم مرتعه وخیم | [8] Z: ومردانگی وفرزانگی | [9] Z add. و مشحون | [10] Z: ازین | [11] Z: وبوحشت | [12] Z: مذموم | [13] Z add. وکیافة | [14] M: وارادت (sic); Z: ارادت وکیاست

*سواد حکمی که دران وقت بجهت امیرزاده عمر بهادر نوشته از انشای

مولانا شمس الدین منشی

اوّل منشور بدین عبارت مصدّر بود * هو الغنیّ، الحکم لله تعالی، القدرة لله تعالی، الملك لله تعالی، تیمور کورکان سوزمیز، آقایان واوغلانان وفرزندان وداماداں وامرای اولوس وتومانات وهزارجات وصدجات بدانند که منشیان رسایل ازل ومستوفیان دفاتر لم‌یزل بوقت امضای حکم إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً[1] پروانچهٔ[2] تُؤْتِی الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ[3] منشور سلطنت و[4]جهانبانی ومثال دولت وکامرانی بتوقیع أُوتِینَا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ[5] موشّح گردانیدند ودعای رَبِّ هَبْ لِی مُلْکاً لَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ[6] از جهت ضبط مملکت باجابت رسانیدند وبمن طالع سعد حلّ وعقد اطراف ربع مسکون در قبضهٔ اختیار آمده هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّی[7] والحمد لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ صرف همّت بنظم امور وضبط مصالح جمهور که ادای آن موهبات وشکر آن نعمت باشد از فرایض شریعت شهریاری وسنن جهانداری دانسته آمد والحمد لله ومنّه که ذروهٔ سلطنت صفت ارتفاع یافته وسمت امتناع پذیرفته وَذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ[8] درین وقت که هر یك از فرزندان دلبند طوّل الله اعمارهم‌را بایالت وحکومت طرفی از ممالك محروسه مقرّر می‌فرمودیم فرزند اعزّ اکرم امجد ارجمند سعادت‌مند نیکوخصال محض رحمت ایزد متعال عمر بهادر طوّل الله عمره‌را که فراغ روان وچراغ دودمان است بصنوف مهربانی وعنایات وضروب نوازش واصطناعات مخصوص ومخصوص[9] سلطنت وایالت ودارایی وحکومت ممالك فارس وکرمان تا هرموز وعراق عجم از ریّ تا آذربایجان وارّان وموغان وقراباغ وجیلانات تماماً وشروانات وشماخی ودربند تا باب الابواب وگرجستان وابخاز وکردستان ودیاربکر وعراق عرب تا حجاز وبلاد روم تا اصطنبول ودیار فرنگ ودیار شام تا اسکندریّه ونیل مصر بر وی

[1] Ḳ. II, 28 | [2] M₂: بەپروانچە | [3] Ḳ. III, 25 | [4] Emendavi, M₁M₂ om. | [5] Ḳ. XXVII, 16 | [6] Ḳ. XXXVIII, 34 | [7] Ḳ. XXVII, 40 | [8] Ḳ. LVII, 21; LXII, 4 | [9] ? M₁M₂: مخصوص |

مقرّر ومفوّض فرموده زمام حلّ وعقد امور آن مهمّات بکفّ کفایت وقبضهٔ شهامت او نهاده آمد واین حکم جهان‌مطاع واجب الاتباع لا زال نافذًا فی الاقطار سمت اصدار یافت تا ملوك وحکّام وولاة وامرا وعظما وصدور واصول واکابر واعیان واشراف ومشاهیر ممالك مذکوره فرزند اعزّ مشار الیه‌را صاحب سریر سلطنت وایالت آن مواضع وحاکم نافذ الامر وقهرمان باستحقاق دانسته در معظمّات امور وکلیّات مصالح جمهور کلّی رجوع بدو وگماشتگان او نمایند واز فرمان وفرمودهٔ او که اصل الباب نظام مملکت وعین صلاح حال ایشان تواند بود عدول وتجاوز جایز نشمرند واوامر ونواهیٔ اورا که هرآینه بر نهج معدلت ونصفت باشد باطاعت و[1]انقیاد تلقّی نمایند واز منهج فرمان‌برداری ومسالك خدمتگاری بهیچ تأویل انحراف نجویند واورا وگماشتگان اورا در قطع وفصل قضایای ممالك دست‌قوی ومتمکّن وصاحب‌اختیار ومطلق العنان شناسند هر نکبت‌زده که سر از ربقهٔ فرمان او کشد بی‌شبهه از دست حوادث ایّام وشهور پای‌مال نکبات ناحصور شود وهر سعادت‌مند که پای اخلاص در دایرهٔ اطاعت نهاده دست امّیدواری بدامن بختیاریٔ او زند هرآینه سربلند وسرافراز گردد فرزند اعزّ مشار الیه نیز باید که بشرایط آن کار بزرگ بر وجهی قیام نماید که وثایق معدلت ونصفت‌گستری ولوازم دارایی ورعیّت‌پروری باشد وقواعد آن بر نهجی مرعی دارد که بنظام عالم وصلاح احر بنی آدم انجامد ودر تقویت وتربیت صلحا وارباب تقوی ورشاد واصحاب صدق وسداد وتعمیر مساجد ومدارس ورونق بقاع خیر کوشیده قلع واستیصال مفسدان ومتمرّدان وشرّیران وقطّاع طریق ورفع بدعتهای نامشروع وقوانین نامستحسن واجب ولازم شناسد تا امور مملکت در سلك نظام قرار گیرد واوضاع سلطنت وقاعدهٔ صواب استقامت پذیرد ومن الله الاعانة والتوفیق[2] از جوانب برین جمله بروند وچون بتوقیع رفیع موشّح ومزیّن ومحلّی گردد اعتماد نمایند تحریرًا فی اواخر شعبان المعظّم سنهٔ ستّ وثمانمایه الهجریّه * چون امیرزاده عمر وامیر جهانشاه با عساکری که در اهتمام ایشان بود متوجّه آذربایجان

[1] Emendavi, M₁ M₂ om. | [2] Sic M₁ M₂, aliquid deesse videtur |

گشتند[1] رایات سلطانی بطرف سلطانیّه حرکت فرمود در سابع شوّال نوکر *مخدوم ومخدوم‌زادهٔ جهانیان[2] خلیل سلطان بهادر نوّر الله مرقده از *طرف سمرقند[3] رسید[4] و[5]اخبار احوال واوضاع[6] آن طرف[7] بر نهج استقامت بعزّ عرض[8] رسانید *در مسرّت وابتهاج وخرّمی وارتیاح افزود[9]

**ذکر *عصیان وتمرّد[10] اسکندر شیخی[11]

در[12] خلال این احوال بسمع همایون رسانیدند که اسکندر شیخی وکیومرث رستم‌داری رایت عناد وضلال افراخته شعبهٔ شیطان وعرضهٔ خذلان گشته اند وپای از حدّ بندگی ودایرهٔ طاعت‌داری[13] بیرون نهاده وبحصانت کوههای سخت وبیشهای پردرخت مستظهر گشته وبارتفاع جبال آن قلاع[14] خودرا اختیاری در خیال آورده ونایرهٔ شرّ وفتنه‌را اشتعال داده وبیخ بغی وعناد در ساحت دل راسخ[15] گردانیده *[شعر]

ویل لِمغرورٍ عصاكَ فإنّه * متعرِّضٌ لِمخالبِ الضِرغامِ[16]

چون مضمون این قضیّه عزّ عرضه‌داشت وکرامت استماع یافت بر فور فرمان شد که *امیرزادهٔ جوانبخت[17] امیر سلیمانشاه بهادر و*امیر اعظم اعدل[18] امیر مضراب بهادر لشکرهای خراسان جمع گردانیده *براه مازندران[19] از جانب استرآباد وساریه متوجّه آمل شوند وامیرزادهٔ اعظم *مالك رقاب الامم المخصوص بمزید عنایة الرحمن وارث تخت سلیمان[20] امیرزاده اسکندر *طاب ثراه[21] وامیر باتدبیر[22] امیر شاهملك[23] *عمّت معدلته‌را[24]

---

1-** (p. ۳, l. 13) N: فرمان شد تا بران صوب متوجّه گردند و | 1-* (p. ۵, l. 1) Z: | 2-* Z: امیرزاده | 3-* Z: وچون ایشان بصوب آذربایجان متوجّه شدند | 4 N: جانب ما وراء النهر | 5 N om. | 6 NZ om. | 7 Z add. بعزّ دولت قاهره | 8 Z add. بارددی همایون رسیده | 9-* Z om. | 10-* Z: یاغی شدن | 11 M (cop.) add. بالترتیب | 11-** N om. | 12 Z: ودر | 13 Z: فرمان‌برداری | 14 NZ add. وضیق مداخل آن آجام | 15 NZ add. وراسی | 16-* NZ om. | 17-* N: امیرزادهٔ جوانبخت | 18-* N: امیرزادهٔ اعظم Z: | 19-* NZ om. | 20-* Z: اعدل | 21-* N: بهادر خلّد الله ملکه Z: بهادر | 22 N: اعظم جوانبخت Z: اعظم اعدل | 23 NZ add. بهادر | 24-* Z om. |

در منتصف[1] شوّال از حدود میانه بطرف رَیّ روانه گردانید وامیر موسی رکمال[2]را بطریقهٔ ایلچی‌گری پیش امیرزاده[3] سلیمانشاه بهادر[4] وامیر مضراب بهادر[5] فرستاد ودر سابع عشر شوّال اعلام[6] نصرت‌شعار از پل میانه گذشته در بیستم بسلطانیّه نزول فرمود ودر ثانی عشرین از سلطانیّه کوچ کرده[7] در خامس عشرین امیر وامیرزادهٔ سعید شهید[8] امیرانشاه کورکان[9] *طیّب الله مرقده[10]را[11] تربیت وعنایت پادشاهانه[12] فرموده مقرّر بران جمله که در ممالك عراق عرب وديار بكر كه تعلّق بفرزند ارجمندش امیرزاده[13] ابا بکر بهادر داشت ودر ممالك آذربایجان وتوابع[14] که تعلّق بفرزند دیگر امیرزاده[15] عمر بهادر داشت چنانچه[16] ذکر آن گذشت بهر موضع که خاطر خطیر میلان[17] نماید بنشیند *وبر مجموع حکم اورا[18] نفاذ[19] باشد و[20]مبلغ چهارصد هزار[21] دینار کپکی نقد از خزانه وصد[22] سر اسپ مغولی وتازی با ظرایف ونفایس دیگر انعام فرمود **واز حوالیٔ ابهر *اورا بدان طرف[23] باز گردانید ورایات همایون متوجّه رَیّ گشت ودر غرّهٔ ذی القعده از حدود قزوین گذشته صحاریٔ رَیّرا مخیّم اقبال ساخت[24]

## *ذکر فتح قلعهٔ فیروزکوه[25]

اسکندر[26] شیخی حصار فیروزکوه‌را که بحصانت واستورای مثل آن *حصنی در[27] روی زمین نشان نداده اند بر قلّهٔ کوه قلعهٔ که سر برج آن در برج دوپیکر می‌سود وشعاع بصر از حضیض آن نمی‌گذشت ووهم تیزتك بذروهٔ آن نمی‌رسید [بیت]

درو مردم ندیم ماه بودی * ز راز آسمان آگاه بودی

*[شعر]

باد گردد مانده گر یابد درو یکراه راه * دیو گردد بسته گر یابد درو یکبار بار[28]

---

1 N: رابع عشر | 2 N om. | 3 Z: امیر | 4 Z om. | 5 Z om. | 6 Z: رایات | 7 N: فرموده و | 8 N add. امیرزاده | 9 N om.; Z: بهادر | 10-* N: کساه الله ثوب غفرانه | 11 N add. | از حوالیٔ ابهر | 12 N: بسیار; Z om. | 13 Z om. | 14 Z: وارّان | 15 Z om. | 16 Z: چنانکه | وحالاً مبلغ :N 21-* | 17 Sic MZ; N: میل بدان | 18 M: او | 19 Z add. ومضا | 20 Z add. حالاً | وازانجا در ظلال فیروزی | 24 Z add. | 23-* Z om. | 23-** N: و | 22 N: وچند | اربعمایه (؟) | 28-* N om. | 27-* Z: حصن بر | 26 N: واسکندر | 25-* N om. | متوجّه فیروزکوه گشت

آنرا سدّ سکندر گمان برده بپسر خود وجمعی قرابتان سپرده بود[1] وسیصد مرد جلد[2] سپاهی[3] از دیوصفتان مازندران بمحافظت آن باز داشته ودر خیال ایشان چنان بود که اگر لشکرهای روی زمین *بقصد تسخیر آن[4] جمع آیند مدّتی[5] مدید آنرا مسخّر نتوانند گردانید رایات همایون روز دوشنبه تاسع ذی القعده اعلام نصرت گشاده وشمشیر ظفر کشیده بسان آتش خروشان ومانند بحر از باد دمان[6] از مرکز زمین غبار باوج کیوان رسانید ورواق فیروزه از خاك فیروزکوه جزع‌فام گردانید ودر حملهٔ اوّل که[7] بر ایشان تاخت شهربند[8] ایشان‌را با زمین یکسان ساخت ودر[9] یك روز ده منجنیق مرتّب گردانیدند و[10]دست ودل اهل[11] قلعه از *سهم صلابت[12] لشکر جرّار از کار برفت[13] سروران قلعه‌را روی امّید وروز بخت سیاه گشته روشن گشت که در میدان غفلت عنان در دست مساهلت داده اند واز کم‌عقلی کاری بزرگ وخطری مهیب‌را ارتکاب کرده اگر از تیغ شاه جهان امان نجویند وزمام اختیار وعنان مصالح بدست شیطان دهند دواعیٔ معذرت[14]را مجال تلافی وامکان تدارك نماند بضرورت حال از اوج استبداد واصرار بحضیض عجز ومسکنت آمده گناه‌را جز عفو شامل شاه دست‌گیر وپای‌مرد ندیدند پسر[15] اسکندر وکالانتران قلعه سر بر خطّ بندگی وقدم در دایرهٔ[16] فرمان‌برداری نهاده[17] بیرون[18] آمدند *حضرت صاحب‌قرانی چنانکه دأب وعادت پادشاهانهٔ او بود از سر جرم وزلّات ایشان گذشته[19] بنوازش وعاطفت مخصوص گردانیده[20] در سه‌شنبه عاشر ماه مذکور فتح قلعهٔ فیروزکوه بفیروزی میسّر گشت[21] *چنین حصنی[22] که با سدّ سکندری دعوئ برابری[23] می‌کرد خسرو فیروزجنگ بیك روز مسخّر گردانید[24]

---

1 N om. | 2 NZ om. | 3 N om. | 4–* NZ om. | 5 N: بمدّتی | 6 Z add. گشته | 7 Z add. عساکر | 8 Z add. وشهر | 9 Z: روی بتسخیر قلعه آورد در | 10 Z om. | 11 M: مردم | 12–* M: منصوره | 13 Z: رفت | 14 NZ: مفسدت | 15 N add. امیر | 16 Z add. و اطاعت | 17 Z: گردانید | 18 M om. | 19–* N: بندگی حضرت ایشانرا | 20 Z: صلابت ;سهم وصلابت | 21–* M om. | 22 Z: حصن حصین | 23 Z add. بل تصلّف برتری | 24–* N om. | 17 Z: انهاد با تیغ وکفن

جماعت[1] مازندرانیان را *با نفایس وذخایری که داشتند[2] از قلعه بیرون آوردند[3] وکوتوالیٔ قلعه بامیه زنگی تونی مقرّر گردانید[4]

**ذکر توجّه حضرت صاحبقرانی بجانب چلاو ورستمدار[5]

چون از مهمّ قلعه فراغ کلّی *حاصل آمد[6] رایات نصرتشعار[7] بفال همایون[8] واختر میمون[9] سایق عصمت بر ساقه قاید نصرت در مقدّمه راید یمن بر یمین حادئ یسر بر یسار هادئ ظفر در قلب طایر نجاح بر جناح عنان عزیمت بصوب[10] چلاو معطوف گردانید وچون برق خاطف با طوایف بندگان متوجّه آن ثغور شد وطول وعرض مسافت ما بین کوههای[11] سر بعیّوق کشیده ودرغالهای[12] از تحت الثری نشان داده [بیت]

کسی ندیده فرازش مگر بچشم ضمیر * کسی نرفته نشیبش مگر بپای گمان

در چند روز معدود طیّ کرد[13] [شعر]

چون سکندر دید این[14] حال تباه * روز روشن پیش چشمش شد سیاه

با *عساکر منصوره[15] مقام[16] مقاومت نداشت بضرورت دست عجز در دامن فرار زد واز مهابت شمشیر آبدار آتشپای گشت وبادکردار با فوجی بی عاقبت بساط خاك پیمودن گرفت کانهم حمر مستنفرة فرت مِن قسورة[17] روی بجهنّمدره نهاد [بیت]

هر که نداند حق نان ونمك * همچو سکندر بجهنّمدرهست

رایات نصرتشعار در روز جمعه[18] بیستم ذی القعده بچلاو رسید *اسکندر واتباع

---

1 N om.; Z: وجماعت | 2-* N om. | 3 M add. حضرت صاحبقرانی چنانکه دأب وعادت :N | 4 پادشاهانه بود از سر جرایم وزلّات ایشان در گذشته بنوازش وعاطفت مخصوص گردانید | فرمود در روز سهشنبه عاشر ماه مذکور فتح قلعهٔ فیروزکوه بفیروزی میسّر گشت :M; گردانیده | 5 Z om. | 6-* Z: روی نمود | 6-** N om. | 7 Z add. حضرت صاحبقران | 8 NZ: میمون | 9 NZ: همایون | 10 Z: بر صوب | 11 NZ: کوههایی | 12 NZ: درهایی | 13 Z add. عساکر منصوره بر | 14 M: آن | 15-* Z: آن لشکر | 16 N: قوّت | 17 Ḳ. LXXIV, 51; | بالای کوه چلاو فرود آمدند | 18 N om. | صفت وصورت حال او گشت از غایت بدبختی وکمال شقاوت Z add.

او چلاورا[1] باز گذاشته بودند وگریخته[2] ودر[3] دوشنبه ثالث عشرین *عساکر منصوره بی هراس[4] وباس[5] بادوار بر آب هراس که جیحون در جنب آن از جدول تقویم کمتر نماید بگذشت[6] وبر[7] بالای کوه جهنّم‌دره بر آمدند ودر پنجشنبه سادس عشرین جمی که در[8] عقب اسکندر رفته بودند در میان بیشه بدیشان رسیدند اسکندر گمان *برده بود[9] که سختئ کوه وبسیارئ بیشه مانع رکضت عساکر منصوره خواهد شد خود[10] نوایر صولت بندگان حضرت بغتةً[11] مشتعل شد وشرر آن بجانب او متطایر گشت وعواصف سیاستی که بران مجبولند فجأةً در هیجان آمد واعاصیر آن چشم اقبال *اورا خیره وزلال[12] آمال اورا تیره گردانید[13] وجنگی عظیم واقع شد و[14]وفادار دران روز داد مردی ومردانگی داده[15] *در جنگ[16] نیزهٔ بروی[17] او *رسیده بود[18] چنانچه اسنان او از ضرب سنان *از دهان[19] بیرون افتاده[20] وبا وجود *آن بعد از[21] چنین زخمی[22] جنگ بسیار کرده [بیت]

سرانرا بریدی همی سر زتن * پر از خاك چنگ وبر از خون دهن

اتباع واشیاع اسکندررا[23] دران روز اکثری[24] بدار البوار فرستادند وبعضی زنده بدست افتادند مگر اندك معدودی چند[25] [مصراع]

که با او دران بیشه پنهان شدند

ومرغ غرور وسودای فاسد که در بادخانهٔ دماغ او آشیانه داشت صاحب واقعهٔ وَحِیلَ بینهم وبین ما یشتهون[26] شد واز صرصر قهر خسرو با ملاعین دیوصفت از پیش سلیمان بگریخت واز ترس سپاه مارسطوت در دیدهٔ مور راه می‌جست واز هراس لشکر مورشمار چون مار بر خود می‌پیچید [بیت]

باشد هلاك مورچه چون پر بر آورد * بدخواه تست مورچهٔ پر بر آمده

---

1 Z: آن مواضع | 2–* N om. | 3 Z: در روز | 4–* N om. | 5 NZ om. | 6 Z: بگذشتند | 7 N om. | 8 NZ: بر | 9–* Z: برد | 10 Z om. | 11 M om. (lac.) | 12–* Z: او خیره وروی | 13 N: زده بودند | 14 Z om. | 15 NZ add. بود | 16–* N: و; Z om. | 17 NZ: بر روی | 18–* NZ: گردانیده | 19–* NZ om. | 20 Z add. بود | 21–* Z om. | 22 Z add. بعد ازان | 23 M: سکندر | 24 M: اکثری‌را | 25 Z om. | 26 Ḳ. XXXIV, 53 |

روز دیگر در حوالیٔ قلعهٔ نور که از قلاع رستم‌دارست عساکر منصوره برادرزادهٔ اسکندررا با جمعی از قرابتان ونوکران گرفته پیش بندگیٔ حضرت آوردند مرحمت فرموده از سر خون ایشان در گذشت وایشانرا بجان امان بخشید[1] وبر صوب گیلان بطرف قلعهٔ[2] هرسی روانه شد وچند روز در جولگای کلاره‌دشت توقّف نمود ودرین مابین امیر غیاث الدین علی پسر سیّد کمال الدین‌را تربیت[3] فرموده مملکت آمل وساری[4] بجهت عداوتیٔ قدیم که میان **ایشان واسکندر بود بوی داد *وتا حالاً[5] آن مملکت همچنان تعلّق بدو دارد ودر تاریخ حضرت سلطنت‌شعاری[6] خلّد الله تعالی ملکه وسلطانه ذکر او خواهد آمد[7] عساکر منصوره *دران نواحی[8] باطراف[9] ایلغار کردند وگاو وگوسفند بسیار آنجا[10] گرفتند

---

[1] Z: داد | [2] Zom. | [3] N add. وعنایت | [4] NZ om. | [5] A. H. 820 | [6] Historia Šāhruḫi, Maǧmū'a l | [7-**] N: (A. H. 814) ابنای سیّد قوام الدین وابنای افراسیاب چلاوی هست بوی داد وسبب عداوت میان ایشان آنست که امیر قوام الدین مرعشی زاهد وگوشه‌نشین بود وانتمای نسب خود بامام حسن عسکری میکرد اهالیٔ مازندران دران وقت مجموع معتقد او گشتند حتّی امیر افراسیاب چلاوی که حاکم مازندران بود وانتمای نسب خود بملوك عجم میکرد او نیز مرید شد وامیر قوام الدین‌را تبع بسیار ومرید بی‌شمار شدند تا غایتی که داعیهٔ حکومت در باطن او پیدا شد فرصتی نگاه داشت وبوقتی که امیر افراسیاب بدیدن او آمد جمعی از مریدان ومعتقدان خودرا در کمین نشانده بود امیر افراسیاب وتبع اورا بقتل رسانیدند واین واقعه در شهور سنهٔ احدی وخمسین وسبعمایه بود وباقیٔ فرزندان وتبع امیر افراسیاب ازان مملکت جلا شدند ومدّتهای مدید بوطن خود نتواستند رفت وامیر قوام الدین‌را فرزندان بسیار در رسیدند از جمله امیر عبد الله وامیر کمال الدین بزرگتر فرزندان بودند واز یك مادر امیر عبد الله در قریهٔ میانرود کشته شد وامیر کمال الدین حاکم مملکت ساریه گشت وامیر رضیّ الدین وامیر فخر الدین وامیر نصیر الدین وامیر ظهیر الدین وامیر زین العابدین این پنج برادر از یك مادر بودند امیر رضیّ الدین حاکم مملکت آمل وامیر فخر الدین حاکم رستمدار ودیگر برادران در آمل متوطّن بودند فامّا هر یك حکومت ناحیتی از مازندران داشتند واولاد واحفاد ایشان بسیار گشتند چون حضرت صاحبقرانی انار الله برهانه ممالك مازندران فتح فرمود مملکت آمل بامیر اسکندر پسر امیر افراسیاب داد ومملکت ساریه بامیر جمشید قارن واولاد واحفاد امیر قوام الدین‌را باجمعهم ازانجا وازان ممالك کوچ کرد مگر معدودی چند که بطرف گیلان افتادند درین وقت رأی همایون آن اقتضا فرمود که از فرزندان امیر کمال الدین بن امیر قوام الدین امیر غیاث الدین علی‌را که ارشد وانجب اولاد بود بتربیت وعنایت مخصوص گردانیده وجمعی که بر عقب : Z *-7] | حکومت وایالت آن ولایت بوی تفویض فرمود واز جولگای کلاره‌دشت اسکندر رفته بودند اورا یکه گردانیده بحیثیّتی رسید که ازو نام ونشان نیافتند | [8-*] N om. | [9] Z om. | [10] N om. |

## *ذکر مراجعت حضرت صاحب‌قرانی بجانب دار السلطنهٔ سمرقند

حضرت صاحب‌قرانی انار الله برهانه بعد ازین قضایا[1] عزیمت مراجعت *نموده از حدود گیلانات[2] بموضع لار فرود آمد[3] در پای کوه دماوند که پادشاه ارغون دران موضع کوشکی ساخته است وحالاً *آن موضع[4] بکوشك ارغون معروفست *در[5] روز یکشنبه عشرین[6] ذی الحجّه سنهٔ ستّ وثمانمایه[7] عنان عزیمت بصوب دار السلطنهٔ سمرقند[8] که مرکز خیام دولت بود تصمیم یافت با امرا وخاصّگیان بتعجیل روانه شد ودر سه‌شنبه ثانی عشرین بفیروزکوه *نزول فرمود وروز[9] پنجشنبه رابع عشرین ببسطام فرود آمد ودر روز چهارشنبه غرّهٔ محرّم الحرام[10] سنهٔ سبع وثمانمایه از نیشاپور کوچ کرده بعشق‌آباد سرای‌پرده زد ودر روز جمعه ثالث محرّم مزار متبرّك[11] جام‌را مخیّم اقبال ساخت وچون بحوالئ هراة رسید *صاحب اعظم[12] خواجه فخر الدین احمد طوسی[13]را بجهت ضبط اموال ومفرد عمّال خراسان تعیین فرمود وخواجه فخر الدین احمد[14] *چون سیل منهمر وبرق خاطف بجانب هراة شتافت و[15]در مدّت چهل روز مبلغ[16] دویست تومان کپکی[17] نقد کرده واصل خزانه *گردانید و[18]در[19] ربیع الاوّل سنة المذکور *بشرف بساطبوس[20] مشرّف *گشت و[21]خزاین بعرض رسانید محلّ قبول یافت وموجب زیادتئ *اعتبار وتربیت گشت[22] وچون بندگئ حضرت صاحب‌قرانی *انار الله برهانه[23] بدار السلطنهٔ سمرقند نزول فرمود وروی بضبط مهمّات آنجایی آورد *وعمّال وکارکنانرا در

---

1–* N: ذکر وقایع وحوادث سنهٔ سبع وثمانمایه ومراجعت حضرت Z: ;بعد ازان بندگئ حضرت | 2 M: صاحب‌قرانی انار الله برهانه بجانب سمرقند چون حضرت صاحب‌قرانی از جلکاء کلاره‌دشت ;Z: نمود چون بموضع لار رسید | 3–* N: در یکشنبه عشرین ذی الحجّه سنهٔ ستّ وثمانمایه add. | بیستم N: | 4–* NZ om. | 5 Z om. | 6 N: نمود بعد از چند کوچ (deletum im MS) بولایة لار رسیدند | 7–* M om. | 8 NZ add. صینت عن الحدثان ما اعتقب الملوان | 9–* Z: رسید ودر روز | 10 NZ om. | 11 N: متبرّکهٔ | 12–* Z om. | 13 N add. طاب ثراه | 14 N add. طاب ثراه | 15–* Z om. | 16 N om. | کرد وخزانه‌را بطرف سمرقند روانه N: | 17 NZ add. اعتنا واعتبار شد N: | 18 Z om. | از عمّال وکارکنان ومتغلّبه | 19–* N: گشته Z: | 20–* NZ: بیساطبوس | 21–* گردانید وبر عقب در | 22–* Z om. | 23–* Z om.

عتاب وخطاب کشید وخواجه[1] جلال الدین محمود داود[2]را که نایب *دیوان سلطنت[3] بود ودران مدّت که رایات جهانگشایی[4] بفتح ممالك روم وشام وغزو گرج وافرنج مشغول بود *مدّت چند[5] سال[6] حاکم مطلق دیوان دار السلطنهٔ سمرقند بود[7] وحکم **او بر مجموع ممالك روان *وبکوتاه‌دستی وراست‌قلمی وامانت ودیانت معروف وموصوف فامّا چون تقدیر باری وقضای آسمانی رفته بود مسجد جامعی که ذکر آن گذشته است در دار السلطنهٔ سمرقند عمارت فرموده بودند وایوان در آمدن هر چند با قمّهٔ افلاك برابری می‌کرد فامّا در جنب مقصوره قصیر می‌نمود اورا[8] بدین تقصیر معاتب *فرمود

---

1-* N: مسجد جامعی که مولانا نظام الدین شامی علیه الرحمه ذکر فرموده است بعد از مراجعت از سفر هندوستان که در چهارم رمضان سنهٔ احدی وثمانمایه در بلدهٔ سمرقند بنا فرمودند حضرت صاحب‌قرانی در تأکید بنیان وتشیید ارکان حدّ جدّ وجهد بجای آورد وقایدهٔ آن چون نهاد کوه واساس دولت رسوخ پذیرفت وبسان سدّ اسکندر وبنای هرمان بسنگ‌خاره استحکام یافت ومحراب آن از آهن فولاد باشکال غریب ونقوش بدیع ولطایف کتابت ودقایق صنعت چنانك ناظر دیده در طول وعرض اقالیم سبعه مثل ونظیر آن ندیده ترتیب کرد وچهار منار چون چهار ارکان بر چهار جهت آن در رفعت پایهٔ که [بیت]

بتوان ازو مشاهده کردن بچشم سرّ * کیفیّت کواکب واشکال آسمان

وطاق سپهرآسای وایوان فرقدسای آن که با قمّهٔ افلاك لاف برابری بل دعوی برتری می‌کنند واز غایت نزهت رشك بهشت برین واز کمال صنعت رشك نگارخانهٔ چین است وقریب چهارصد استون سنگ رخام از مواضع بعید بر پشت ژنده‌پیلان بلطایف حیل وجرّ اثقال بدانجا نقل کردند وصحن وسقف آن که رشك خلد برین وسقف مرفوع است باعماد رصین واضلاع مکین از جوانب وارجا با فنون آرایش وانواع تکلّف ونمایش از احجار پشم بکمال صنعت چنان با یکدیگر ترتیب دادند که تا انقراض عالم از تعاقب شهور واعوام نقوش آن از اختلال وبنای آن از اندراس مصون ومحروس است چه استحکام اساس آن بنیان نه بدان مثابت ورزانت نهاده اند که بصدمهٔ زلازل اختلال پذیرد وآسیب منجنیق نوازل رخنهٔ در بنیاد آن مرصوص تواند انداخت [بیت]

هزار سال ز باران برو زیان نرسد * وگر بجای سرشك آید از هوا باران

بلکه بحکم متانت قاعده ورزانت اساس هر گز در عقدهٔ کسوف وحضیض خسوف دهر نیفتد [بیت]

نهادستند بر سقفش تو گوئی تختهٔ مرمر * کشیدستند در صحنش تو گوئی فرشی از مینا

ودر اصلش که برابر مقصوره است اُدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ (Ḳ. XV, 46) بر شرفهٔ آن نقش کرده وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (Ḳ. III, 91) بر آستانهٔ آن مسطور از روی یکپاره بلطایف صنعت ودقایق حکمت ریخته در زمین رشك خلد برین مشاهده افتاد ونمودار إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ

و[9] گیرانید وبعد از چند روز بیاسا[10] رسانید **وصاحب اعظم[11] خواجه شرف الدین[12] علی سمنانی‌را[13] که *شاخی بود از دوحهٔ وزارت وبسبب[14] وشاة وتمامیٔ اصحاب اغراض چند گاه بود که مقیّد بود هر چند ایقاقان برو بحث کردند در مدّت چند سال که حاکم مطلق خراسان وعراق عجم وقومس ومازندران[15] بود یك دینار برو روشن نتوانستند کرد تربیت فرمود *وباز منصب صاحب‌دیوانی ارزانی داشت وخواجه شرف الدین علی وخواجه فخر الدین احمدرا در دیوان سمرقند مقرّر فرمود[16]

---

مِثْلُهَا فِي ٱلْبِلَادِ (Ḳ. LXXXIX, 6, 7) معاینه گشت اساتذهٔ بصره وبغداد مقصوره وصفّها ورحبهارا بحصیرهای معقلی ممتلی ساخته وعملهٔ فارس بر اندازهٔ هر موضی طبق النعل بالنعل قالیهای ابریشمین مبسوط گردانیده ومعلّمان حلبی قناديل مذهّب در فضای قباب آن چون مشاعل گردون درین طاس نگون افروخته [شعر]

تَبَارَكَ ذُو ٱلْعَرْشِ مَا ذَا تَرَى * مِنَ ٱلْحُسْنِ فِي جَانِبِ ٱلْمَسْجِدِ

درین تاریخ این عمارت عالی بنام والقاب همایون مزیّن وموشّح گشته وبمیامن رأی شهنشاهی چنین بقعهٔ متبرّك که بر صفحات روزگار سمت تخلید وتأیید خواهد یافت نزهت‌جای صفا ومهبط اجابت دعا گشته بیرون آلات وادوات که از ممالك وولایات آورده بودند واهالیٔ سمرقند وتوابع‌را دران مدّت کار بسیار فرموده مبلغ یکهزار وپانصد تومان رایج کپکی که نههزار تومان عراقی باشد از خزانه بصرف عمارت مسجد خرج گشته بود مقصود آنك درین ایّام حضرت صاحب‌قرانی احتیاط عمارت می‌فرمود ایوان در آمدن مسجد اگرچند با طاق سپهر دعوی موازات می‌کرد فامّا در جنب مسجد جامع که ذکر آن گذشت (sic) ایوان در Z: ;مقصوره قصیر می نمود صاحب اعظم خواجه آمدن در غیبت حضرت صاحب‌قرانی بر آورده بود اگرچند با قمّهٔ افلاك برابری میکرد فامّا در | دیوان N: ; سلطنت M: Sic Z; *-3 | طاب ثراها N add. 2 | جنب مقصوره قصیر می‌نمود خواجه اورا در مجموع N: **-8 | گشته M om.; N: | پنج Z: 5 | بنج N om. *-6 | 7 جهانگشای NZ: 4 | ممالك نفاذی هر چه تمامتر وبیش از حدّ عظیم القدر میزیست Z om. *-8 | السمنانی N: 13 | الحقّ والدولة والدین N: 12 | سعید شهید N: 11 | بدرجهٔ شهادت N: 10 | فرموده سروی بود در چمن صدارت وشاخی از دوحهٔ وزارت عالی‌همم صاحب‌کرم N: *-14 | طیّب الله مرقده جامع میان آداب سیف‌وقلم‌برداری نیك‌نامی وشهامت‌حمیدی وبلباس کاردانی وکفایت مکتسی عقلی وافر وفضلی متکاثر ومهارتی در شیوهٔ استیفا در اعلیٰ مدارج کمال ودر فنّ فصاحت وبلاغت عدیم وبتعظیم قدر وتفخیم ذکر او مثال داده مهمّات N: *-16 | وزابلستان N add. 15 | المثال بسبب دیوانی برأی صایب ورویّت ثاقب او باز گذاشته قول وقلم او در خفض ورفع ونصب وعزل عمّال ودران ایّام اردوی همایون بمرغزار کان‌گل فرود آمد وطویهای Z: **-16 | مطلق گردانید | متعاقب شد

**ذکر جشن وطوی مبارك که در سمرقند اتّفاق افتاد

چون اردوی اعلی واغروق بزرگ متعاقب رایات نصرت‌شعار بدار السلطنهٔ سمرقند رسید حضرت صاحب‌قرانی خواست که[1] بشکرانهٔ آنکه از چنان یورش بزرگ بسلامت وسعادت *با فرزندان وامرا بدار السلطنه نزول فرمود[2] طویی بزرگ ترتیب نموده امرای سپاه وبهادران[3] درگاه عالم‌پناه‌را *بسیورغامیشی واغیرلامیشی سرافراز گردانیده بحسب جاه وراه هر یك سیورغال وچلدو ارزانی فرماید ودیگر شاهزادگان که رسیده بودند هر یك‌را بهم‌سری مناسب هم از نسل بزرگ نامزد فرماید[4] فرمان فرمود تا در[5] اولنك دلپذیر[6] کان‌گل تا دامن شاودار[7] که تخمیناً[8] ده فرسنگ زمین[9] باشد اردوهای مبارك صاحب‌قرانی[10] وقیتولهای جهور شاهزادگان وآقایان واغلانان[11] وامرا ومعتبران[12] وسایر عساکر جهان‌ستان از ترك وتازیك هر کس بمحلّ[13] وباودال خود فرود آمدند *ودر موضع اردوی بزرگ بارگاه عالی چهل‌ستون بزدند ودیگر سایه‌بانها بر اطراف آن مقدار نیم فرسنگ زمین‌را ببارگاه وکندلان وسایه‌بانها از قوّت اشعّهٔ آفتاب ممنوع گردانیدند خمهای خسروانی وجامهای کیخسروی فرو

1-** Z: ذکر طویهاء که بعد از رسیدن بدار السلطنه فرمود حضرت امیر صاحب‌قران در محرّم سنهٔ سبع وثمانمایه بدار السلطنت سمرقند نزول فرمود وخواتین وآقایان واغرق بزرگ بعد ازان بتربیت 2-* Z: | متعاقب رایات همایون رسیدند ونواخت ومرحمت واحسان مخصوص گردانیده هر یك‌را بحسب جاه وراه برأفت وعاطفت ملحوظ ومحظوظ گردانید ودغدغهٔ یورش ولایت خطای در خاطر خطیرش جای‌گیر گشته بود خواست که فرزندان نامدار وشهزادگان کامگار که هر یك سلوت دل وراحت روح وقرّة عین وقوّت ساعد وفراغ خاطر وفتوح روزگار ومفتاح آمال بودند ایشانرا هم از احفاد خود کفؤی گزیده نامزد فرماید ازان جمله شاه وشاه‌زادهٔ اعظم اعدل جوانبخت پیرتدبیر زیبندهٔ تاج وسریر مغیث الحقّ والدنیا والدین الغبیك کورکان وبرادرش مظفّر الدنیا والدین ابرهیم سلطان بهادر خلّد اللّه تعالی ملکهما وامیر وامیرزادهٔ اعظم جهانگیر بن محمّد سلطان بهادر عمّت معدلته وطاب ثراه (sic) وفرزندان امیرزاده عمر شیخ امیرزاده بایقرا وامیرزاده سیدی احمد وامیرزاده ایجل بن امیرزاده امیرانشاه بهادر 3 Z add. | طاب ثراهم هر یك‌را هم از اولاد واحفاد خود بیکی موسوم گردانیده طوی خوراند وکلین :Z 11 | پادشاهی :Z 10 | om. Z 9 | موازنی add. Z 8 | ویلغوزایغاج add. Z 7 | om. Z 6 | جلکاء | اوغول | وسرداران :Z 12 | Sic Z; M: بمورچل 13 |

چیده بانواع مسکرات ومشروبات مملو میلامیل مالامال گردانیده وخیام سلاطین اقالیم سبعه بر گرد اردو جهت ساوری زده[1] واز قفای آن[2] امرای تومانات وسرداران سپاه نزدیك ودور وجماعت چوچینان[3] وارباب موجّه وچرکه *فرود آمده وبمحلّ هر یك[4] شامیانها زده[5] واز قفای آن[6] سایر لشکرهای هزارجات وقوشونات[7] وصدجات *ودهجات همچنین[8] بترتیب *هر یك در قفای چرکهٔ خود[9] جوق جوق **معیّن گشته وامرای تواچی وایوداچی ویاساول بر جنیبتهای خاصّ سوار گشته از سر *ترقو ونزلی[10] یاسال ویاساق می‌نمودند واصول هر مملکت و[11]صنّاع ومحترفهٔ هر اقلیم *از اطراف واکناف عالم بتفرّق السنه واختلاف لباس برسم[12] وطریقهٔ مملکت خود فوج فوج آیینهای[13] گوناگون *وآرایشهای مقبول موزون بطریق وضع خویش از مکلّلات ومرصّعات ونفایس وعرایس واقمشه وامتعهٔ هر دیار تزیین وترتیب نمودند و[14]مطربان خوش‌الحان ومغنّیان شیرین‌زبان بطریقهٔ فرس وترتیب عجم وقایدهٔ عرب ویوسون ترك وایالغوی مغول ورسم خطای وسیاق الطای بساز نواختن وغنا ساختن ونقش پرداختن مشغول *شده چون اسباب طوی مرتّب شد واسباب عیش مهیّا گردید سریر سلطنت ومسند حشمت وعظمت

---

1–* Z: corr. دور (corr. delevit) ساوری کریاس خاصّه (بغایت(?) دور (add. inter l. بود (بلکه زیادت (corr. delevit خرگاههای هشتادسری وصدسری با تختهاء زر ونقره وبخوشهاء لعل ومروارید مرصّع ومزیّن کرده وخیمها وسایه‌بانهاء ابریشمین بر کشیده وکندلانها زده | میهمانان وایلچیان :Z 3 | ایشان :Z 3 | شاهزادگان وآقایان وامراء دولت سراپردهای سقرلاط باز کشیده 9–* | وقوشونات :Z 8–* | Z om. 7 | ایشان :Z 6 | بر افراختند :Z 5 | خیمها وخرگاهها و :Z 4–* | تعبیهای :Z 13 | بموجب رسم :Z 12–* | فرود آمده :Z 11–** | تیرقودلی :Z om. | 10 Conj., $M_1$ $M_2$ بسته وچهارطاقها زده ومجموع را بدیبای روم وزربفت چین بیاراسته مکلّلات مرصّعات :Z 14–* ونفایس اقمشه وغرایب اسلحهٔ هر دیار آویخته وانواع لعبها وشعبذها بکار برده چون این اسباب واستعداد آن مهیّا گردانید کندلان بزرگ سپهرپیکر گردون‌منظر وشادروان گیهان(کهکهان :MS)محلّ کیوان‌مقرّ بفروش واوانغ خسروانی تزیین وترتیب یافت سریر سلطنت ومسند حشمت خاصّهٔ حضرت صاحب‌قرانی را بر صدر بار گشادند ومحلّ مجلس هر کس را از آقایان وکلین اوغول وشهزادگان وسلاطین وچوچینان عزیز الوجوه عظیم الشان‌را نیز بر حسب راه ومرتبهٔ هر یك تعیین نموده بساط عیش بگسترانیدند ومجلس انس وخرّمی بسان بهشت برین آرایش وجمال یافت وبخار عنبر وبخور | عبیر با نسیم صبا بیامیخت جهان غالیه‌سای وزمین نافه‌گشای گشته

خاصّهٔ شریفه‌را بر صدر بار گستردند ومحلّ مجلس هر کس‌را از خواتین وکیلین‌اوغول وسلاطین وشهزادگان وچوچینان عزیز الوجود عظیم الشانرا نیز بحسب مرتبهٔ هر یك مواضع تعیین نموده فراش شاهی ودواج شهنشاهی صفّ در صفّ فرو چیدند حضرت صاحب‌قرانی همگنانرا در مقرّ عزّ ومکمن شرف بر مسند سعادت متمکّن بنشست واز سمت خصم‌سوزی بصفت بزم‌افروزی در آمد وکسوت جلالی بحلیت جمالی مبدّل ساخت [قطعه]

آنجا که تیغ قهرش چون شمع شد سرافشان * یك گام جا نه‌بینی کانجا سری نباشد
وانجا که چشم لطفش یك ره نظر گمارد * در باغ دهر شاخی بی عبهری نباشد

فرمان فرمود تا هر کس بچرکهٔ خود بنشیند سوچیان بکاسه‌داری مشغول شدند وامرای دولت ومقرّبان حضرت ومتعیّنان ملك وملّت بچرغامیشی وتزغو اقدام نموده[1] وآیاقچیان از سر قوّت شیره‌خانهٔ بزرگ زمین وزمانرا مست‌مدام گردانیده *بعد ازان که قوش وقاروی[2] توره وچرکه داشته[3] فرمان عالی بنفاذ پیوست تا پیش‌کش *وانعامات بجهت ایلچیان اقصای ممالك از خطای والطای واقصای مغرب ودیار مصر وروم وفرنگ وهند هر یك‌را[4] بچرکهٔ خویش پیش آورده *سخنان اخلاص و[5]عرض خدمتگاری وشرح یکجهتیٔ خواقین واکاسره وقیاصرهٔ چهار حدّ هفت اقلیم ربع مسکون‌را مشروح باز نمودند وتفصیل تعداد کمّیت مال وخراج هر کشوری که آمده بودند[6] بعرض رسانیدند فرستادگان ایشانرا *بتربیت ونوازش[7] مشرّف گردانید *چون سبیل اجمال کیفیّت حال عالم وعالمیانرا معلوم فرمود خواست که ایشانرا بعادت قارو[8] سرافراز گرداند جمیع خاصّ وعامّ[9] بزانو در آمده مترصّد یرلیغ وفرمان گردیدند حضرت صاحب‌قرانی فرمود که چون[10]

---

گشتند آواز رود وسرود بچرخ چنبری رسانیدند گفتی بوستانیست پر از گل وبلبل :Z *-1 [و(MS om.)]سنبل وياسمين يا آسمانی پر از مه ومشتری وزهره وپروین بعد ازانکه قوش وقارو (sic) وخدمتی که از اطراف :Z *-3 | Z om. 3-* | وقراوی :M ,Emend 2 | توره وچرکه (sic corr.) داشتند آورده بودند ایلچیان ختای والاتای وکلمچیان مصر واقصای مغرب و حدود روم ودیار فرنگ وناحیهٔ ,قراود :M₁ ,emend ? 8 | بدولت بساطبوس :Z *-7 | بود :Z 6 | Z om. 5-* | هندرا هر یك | تا غایت در مراسم جهانگیری سعیهاء بلیغ رفت و :Z 10 | عوامّ وخواصّ :Z *-9 | قراوو :M₂

ایزد بیچون ودارندهٔ دهر بوقلمون زمام اختیار ممالك ربع مسکون‌را در قبضهٔ قدرت ما مسخّر گردانید *واصناف انواع مخلوقات‌را از برّ وبحر عالم مأمور امر ما ساخت مارا نیز واجب می‌کند [که[1]] چون آفتاب عالم‌تاب[2] دور ونزدیك‌را مساوی دانسته قوی وضعیف ووضیع وشریف واکابر واصاغر جمهور طوایف وملل‌را در کنف مرحمت وسایهٔ شفقت یکسان[3] دیده هر کس‌را *فراخور خود[4] از نتیجهٔ این[5] دولت بزرگ بهرمند گردانیم *شما نیز می‌باید که همیشه بحکم لَئِن شَکَرتُم لَأَزِیدَنَّکُم شکر حضرت بارئ تعالی بجای آرید تا در بلیّت گران لَئِن کَفَرتُم إِنَّ عَذابِی لَشَدِیدٌ[6] گرفتار نشوید بعد ازان اظهار عزیمت لشکر کشیدن بجانب خطای کرد وفرمود که چون مارا داعیهٔ تسخیر بلاد مشرق وفتح کفرهٔ آن جوانب در خاطرست می‌باید که شما نیز تا آمدن ما ازان یورش هر کس در سرحدّهای خود نشسته از قرار معهود وسیاق یاساق وطریقهٔ تورهٔ قاهره تجاوز ننمایید که اگر عیاذ بالله بجهت کوتاه‌اندیشی بعضی خلاف تورهٔ قاهره واقع شود هرآینه اقرق دراز دولت بزرگ تدارك آن بکند وبواسطهٔ شرارت یك شریر بسیاری از صلحا نیز پایمال نکال وعقال گردند[7] وبعد از تقریر این[8] مقالات فرمود تا تفصیل اوکلکای بزرگ‌را تسلیم تواچیان الوس گردانیدند ومجموع[9] سرداران سپاه وسالاران بارگاه عالم‌پناه‌را *بخلعت وانعام وتشریف واکرام[10] مفتخر وسرافراز گردانید[11]

---

1 Mom. | 2-* Z: بعد الیوم نیّت خسروانه بر اعلای اعلام جهانداری مصروف است وغرض ازین | 3 Z: متساوی | 4-* Z: علی قدر منزلت وفراخور مرتبت | 5 Z: آن | 6 K. XIV, تقریر برانست که ما باید که بی تحاشی هر کس هر چه دانند بعزّ عرض ما می‌رسانند وهر چه صلاح مملکت | 7 7-* Z: بدان منوط باشد ودفع ضرر از مظلومان بدان مربوط در رفع آن بحضرت ما اهمال نورزند وباعتماد | 8 Z: آن | 9 Z add. ووثوق تمام باز نمایند وبجهة نامزدی شاهزادگان نثارها از زر وگوهر ودرر عمانی وپیروزهٔ پیکانی ویاقوت کانی | 10-* Z: بسیورغلات وانعامات | 11 Z add. ولعل بدخشانی بر افشاندند وهمچنین تا مدّت چهل روز متّصل طویهاء بزرگ بجهت تهنیت ومبارك‌باد لاینقطع بود الحقّ عالمیان بدان عواطف امیدوار شدند وجهانیان بدین اساعت واحسان مطمئن خاطر گشتند وجمله از سر صدق ونیاز بحضرت کارساز دست خواهش بر آورده گفتند [شعر]

یا رب این کامگار عادل‌را * دولت وعمر جاودانش ده
هر چه از حضرت تو می‌خواهد * بخداوندیت همانش ده
این جهان چون مسخّرش کردی * بعد صد سال آن جهانش ده

ذکر قیشلامیشی فرمودن حضرت صاحب‌قرانی در اقسولات

در[1] جمادی الاولی سنهٔ سبع وثمانمایه[2] از دار السلطنهٔ سمرقند بر عزیمت قیشلامیشی بوقتی که مقدّمهٔ سپاه دی تیغ از نیام کشیدن گرفت وطلیعهٔ لشکر سرما دست بخنجر افراختن برد [بیت]

ببازار دهقان در آمد شکست * نگهبـان گلبن در باغ بست

طلایهٔ شتا اعلام سرما بر افراخت وسپاه زمستان بنهب وتاراج زر خزان بشتافت [بیت]

تهی ماند باغ از رخ دلکشان * نه آواز بلبل نه از گل نشان

با لشکرهایی که اوهام بنی آدم از تصوّر یك فوج از افواج بی‌نهایت وامواج بی‌غایت آن عاجز آمدی واقلام اقالیم اهل[3] عالم که ولو انّ ما فی الارض من شجرةٍ اقلام[4] بکنایت کتابت مثل آن کتایب وفا نمودی با عدّت واهبتی تمام که در نگارخانهٔ[5] خیال مثل آن مصوّر نگردد وشهسوار وهم دواسپه غبار خیل آن نشکافد وشاهین فکر در هوای ادراك کمّیت آن از پرواز باز ماند وصورت‌گر بیـان بواسطهٔ نقش‌بندیٔ خطّ چهرهٔ وصف آن نگشاید بکردار کوه آهن صفّ کشیده از کوه تا کوه [بیت]

در آمد ز جای آن سپـاه گران * تو گفتی که شد کوه وبیشه[6] روان

وارکان زمین از بار سلاح مواکب در تزلزل آمد وسقف آسمان از زخم نعل مراکب در جنبش باقسولات نزول فرمود [بیت]

زمین چنـد فرسنگ لشکر گرفت * ز لشکر جهان دست بر سر گرفت

واطناب سراپردهٔ شاهی سر بعیّوق افراخت واز خیام گوناگون دران نواحی صد گردون پدید آمد [بیت]

---

1-** (p. ۱٦, l. 1) N: ورایات همایون در اواخر | 2 Z add. حضرت صاحب‌قرانی | 3 M: مردم | 4 K. XXXI, 26 | 5 M: کارخانه | 6 N: وپشته | 7 M om. | 8 M om. |

از خیمه وخرگاه تو گویی که سپهریست * پر کوکب رخشنده همه کوه وبیابان[1]

## *ذکر عزیمت توجّه[2] بجانب خطای[3]

**پس از چند روز بعد از تدبّر وتشاور عزیمت حرکت بجانب خطای مصمّم گردانید *در قلب زمستان[4] بموسمی که کوه وپشته معجر سفید بر تارك سیاه *افگنده بود[5] وصحرا از کسوت زنگاری لباس سیمابی بدل گرفته[6] زرگر تقدیر رود سیحون‌را مانند سبیکهٔ سیم گردانیده بود وپوستین‌پیرای شتا بر اندازهٔ طول وعرض اقالیم لباس قاقمی بریده وسطح اعلای نهر مقدار یك نیزه چون اجزای سنگ[7] یشم[8] گشته[9] وصحن صحرا وروی دریا از بساطت برف مسطّح مستوی گشته[10] [شعر]

هرگز کسی نداد بدین سان نشان برف * گویی[11] که لقمه‌ایست زمین در دهان برف

مانند پنبه‌دانه که در پنبه تعبیه است * اجرام کوههاست نهان در میان برف

---

1 Z add. دران وقت مقرّبان حضرت خودرا طلب فرموده در باب یورش واحوال اطراف از هر جهت مصلحت‌دید هر یك باز طلبید هرچند حضرت قرانی‌را عزیمتی در خاطر مخمّر بودی وبا خود مقرّر کردی امّا در ضمیر منیر مستور داشتی احرا وارکان دولت واصحاب فطنت‌را طلب فرمودی وبکرّات ومرّات دران امر طریق استشارت بجای آوردی ومضمون لاَ صَوَابَ مَعَ تَرْكِ ٱلْمَشُورَةِ بر خاطر گذرانیدی وفایدهٔ مَنِ ٱسْتَشَارَ أُولِي ٱلْأَلْبَابِ نَزَلَ فِي أَبْوَابِ ٱلصَّوَابِ را عمدهٔ حصول مراد شناختی ونصّ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ (Ḳ. III, 153) نصیب العین داشت [شعر]

شَاوِرْ صَدِيقَكَ فِي ٱلْخَفِيِّ ٱلْمُشْكِلِ * وَٱقْبَلْ نَصِيحَةَ نَاصِحٍ مُتَفَضِّلِ

وَلَقَدْ أُوحِيَتِي (اوحی :MS ?) بِذَاكَ بِنِيَّةٍ * فِي قَوْلِهِ شَاوِرْهُمْ وَتَوَكَّلِ

1 حضرة صاحب‌قرانی :Z 2 | بعد از تدبّر وتشاور عزیمت حرکت بجانب ختای مصمّم گردانید چون این عزیمت در خاطر همایون :Z **-4 | 3-* N om. | ومرض ووفات آن حضرة 3 Z add. قرار گرفت از کیفیّت سبل آن مواضع استخبار نمود ومنزل بمنزل بطرق مختلف از چگونگی آب وهوا وهیمه وعلف وسهل وجبل وبراری وفیافیٔ آن استکشاف نمود صلاح چنان دید [که (MS om.)] در اوایل حوت از موضع اترار حرکت فرموده یکماهه علوفهٔ اسپان بر پشت چهارپایان بار کنند *تا اوّل (باول :MS ?) نوروزرا که در صحرا علف پیدا شود راه بسیار قطع کرده 4 | افگند ودشت :NZ *-5 | 4-* N om. | باشند بدین سبب در میان زمستان متوجّه اترار گشت 6 | گفتی :Z 11 | آمده :N 10 | شده :Z 9 | ومرمر NZ add. 8 | 7 NZ om. | گرفت :NZ

[شعر]

سحاب از دهان گشته کافوربیز * بر آورده برف از جهان رستخیز
تو گفتی ز برف اندران کوه ودشت * فلك ده شدست وزمین گشته هشت

ودران ایّام خنکیٔ هوا بغایتی رسید که بیشتر[1] اکابررا بعضی اعضا سرما در یافت وبسیاری از عجزه وخدّام هلاك گشتند[2] چنانچه از اوّل[3] قوس تا آخر[4] حوت در مجموع گذرهای جیحون وسیحون لشکرها وکاروانی وعرابه وفیلان[5] وغیرهم بر روی یخ گذشتند[6] سرمایی که زبان در دهان[7] بفسراند وجنین‌را در شکم[8] ضرر رساند معاینه دیده شد در دوازدهم[9] رجب المرجّب[10] سنهٔ سبع وثمانمایه *ببلدهٔ اترار فرود آمد[11] جمعی از آقایان وفرزندان وارکان دولت که بطریقهٔ مشایعت ملازم بودند خواست که[12] اجازت فرماید وایشانرا *بخوشدلی وعیش وکامرانی[13] باز گرداند رغبت شراب فرمود ومدّت چند[14] شبانروز از بس قدح مالامال وجام لبالب از دست ساقیان نوش‌لب گرفتن وبادهٔ گلگون وشراب ریحانی بر روی شاهدان پری‌وش نوشیدن صبح امانی سر از جیب مراد بر آورده بود وآفتاب عیش[15] از مشرق خرّمی *طالع شده[16] وهر دم لشکر شراب که مایهٔ شادی وسرمایهٔ خوشدلی بود بر عرصهٔ دماغ می‌تاخت *وبازنامهٔ غمّ وبازار[17] فکرت می‌شکست ورياض خرمّی ونهال عیش‌را تازگی می‌داد[18] درین مابین[19] رغبت بعرق فرمود حاضر گردانیدند جوهری که عین آتش بود در صورت آب واز غایت لطافت

---

1 Z: اکثر | 2 N: شدند | 3 Z: اوایل | 4 Z: اواخر | 5 NZ om. | 6 M: گذشته | 7 NZ: سرای‌پردهٔ میمون در بلدهٔ اترار: Z *-11 | 8 N: رحم | 9 Z add. شهر الله | 10 NZ om. | 12 M add. ایشانرا | 13 Z: بعیش وکامرانی وطرب وخوشدلی *-13 | 14 M: سه | 15 NZ دهن | 16 NZ: باز کشیدند | 17 N *-16: وبازنامهٔ غمّ وبازارچهٔ Z: وبازار غمّ وبازار غمّ | 18 Z add. و | 19 N: اثنا

[شعر] نموده add. روی

فِي عُصْبَةٍ مِنْ قَبِيلِ التُّرْكِ مَا تَرَكُوا * لِلْبَرْقِ لَمْعًا وَلَا لِلرَّعْدِ تَصْوِيتَا
قَوْمٍ (قَوْمًا :Z) إِذَا قُوبِلُوا كَانُوا مَلَائِكَةً * حُسْنًا وَإِنْ قُوتِلُوا كَانُوا عَفَارِيتَا

[بیت] شیرند گه رزم وگه بزم همه ماه * دیوند که جنگ وگه صلح همه حور

چون هوا مدرك بصر نمی‌شد واز کمال رقّت با خاك کثیف نمی‌آمیخت وساقی چون نرگس ساغر زرّین بر دست سیمین نهاده بود واقداح مالامال چون قمر در منازل خویش روان کرده وبندگیٔ[1] حضرت صاحب‌قرانی دو شبانروز دیگر بدین عرق مشغول شد[2] که قطعاً التفات بهیچ[3] غذایی نفرمود روز دیگر مزاج مبارك اندك[4] تغیّری پیدا کرد [مصراع]

گفتند *ورا مگر[5] خمارست

بجهت تداوی بحکم [شعر]

وَكَاسٍ شَرِبْتُ عَلَى لَذَّةٍ * وَاخْرَى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا بِهَا

یك دو جرعهٔ دیگر نوش کرد وبسبب خنکیٔ ظاهر آن[6] تسکین حرارتی تصوّر کردند[7] وچون در معده گرم شد حرارت *زیادت گشت[8] [نظم]

نظر کردم ز روی تجربه هست * خوشیهای جهان چون خارش دست
که اوّل دست‌را خارش خوش افتد * بآخر دست در دست آتش افتد
همیدون جام دنیا خوشگوارست * باوّل مستی وآخر خمارست

*وتتمّهٔ آن مقدّمه نامرادی گشت وسپهر بی‌مهر از پس نوش نیش کین پیش آورد ودهر بی‌وفا سرور بشیون وسور بماتم بدل گردانید [بیت]

چنین بود تا بود گردان سپهر * که با نوش زهرست وبا کینه مهر[9]

---

*ذکر وفات حضرت صاحب‌قرانی انار الله برهانه

وچون هر بدایتی‌را نهایتی مقدّرست وهر آفتابی‌را زوالی مؤجّل مزاج مبارك از جادّهٔ استقامت وحدّ اعتدال عدول نمود وعرض همایون از زیور صحّت وحلیت خفّت خالی وعاطل گشت وصبح نورافزای روح وراحت بشام ظلمت‌زای رنج وملالت بدل

---

1 Z: و | 2 NZ: بود | 3 Z: هیچ | 4 NZ om. | 5-* M: مگر ورا | 6 M om. | 7 Z: کرد | 8 Z: زیاده گردانید | 9-* NZ om.

شد[1] حضرت صاحب‌قرانی *انار الله برهانه فرمودند[2] که در مدّت العمر طبعًا هرگز مرا میل بمسکرات نبود واین صورت که بی اختیار واقع شد[3] *سبب مرض گشت اگرچه[4] جرایم بسیار در وجود آمده[5] عرصهٔ لَا تَقنَطوا مِن رَحمَةِ اللهِ[6] وسیع است بشارت[7] وهو الذی یقبل التوبة عن عباده[8] بسمع تحقیق شنوده توفیق هدایت تَوبُوا إِلَی اللهِ[9] یافته فرمان کرد[10] تا مجموع آلات وادوات *ملاهی و[11]مناهی‌را بشکستند واز سر[12] اخلاص توبهٔ نصوح فرموده[13] مستعدّ ضیافت‌خانهٔ واللهُ یدعو إِلَی دارِ السَّلامِ[14] شد **وگوش هوش بفرمان یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی إِلَی ربِّكَ[15] داشته امرا وارکان دولت ومقرّبان حضرت چنانکه رسم باشد هر یك دعایی می‌گفتند در خلال این[16] احوال بندگیٔ حضرت صاحب‌قرانی[17] اوّل یك انگشت و[18]بعد ازان دو انگشت بر آورد وبچشم اشارتی فرمود پس استفسار می‌نمود[19] که غرض من[20] ازین چه بود بعضی از امرا متصدّی جواب گشتند[21] که بندگیٔ حضرت می‌فرمایند[22] که یك علاج یا دو علاج دیگر مانده گفت[23] نه آن می‌خواهم ومضمون این ابیات بزبان حال تقریر افتاد [شعر]

جهاندار گفتا ازین در گذر * که آمد مرا زندگانی بسر
بفرمان من نیست گردان سپهر * نه من داده ام گردش ماه ومهر
کفی خاکم[24] وقطرهٔ آب سست * ز نرمادهٔ آفریده نخست
ز پروردگیهای پروردگار * *بآنجا رسانیدم انجام کار[25]

---

1-* N: بعد ازان بندگیٔ مودّی بمرضی قوی گشت ومزاج مبارك از جادّهٔ استقامت وحدّ Z; | 2 Z: گشت | 3 Z: فرمود | 2-* Z: اعتدال عدول نمود واطبّا از ازالهٔ مرض عاجز گشتند | 4 N: اگرچند | 5-* Z: مودّی بدین ملالت شد وچون تقدیر چنین بود چه کردی که نشدی ویقین میدانم که بسبب | 6 Ḳ. XXXIX, 54 | حکومت وملك‌داری از من جرایم بیش از حدّ در وجود آمده است فامّا | 7 M: اشارت | 8 Ḳ. XLII, 24 | 9 Ḳ. LXVI, 8 | 10 NZ: فرمود | 11-* M om. | 12 Z add. ملتفت | 13 Z: آن | 14 Ḳ. X, 26 | 15 Ḳ. LXXXIX, 27, 28 | 16 Z: فرمود و | 17 Z: صدق و | 18 Z om. | 19 Z: می‌نماید | 20 Z om. | 21 Z: گشته عرضه داشتند | 22 Z: می‌فرماید | 23 Z: ایشان شده | باینجا رسیدم سرانجام کار | 25-* Z: آیم | 24 Z: حضرت صاحب‌قرانی فرمود که

که چندانکه[1] شاید شدن پیش وپس ✲ مرا بود بر جملگی دسترس
گر ایوان من سر بکیوان کشید ✲ همان روز مرگم بباید چشید
دران وقت کردم جهانخسروی ✲ که هم دل قوی بود وهم تن قوی
چو آمد کنون ناتوانی پدید ✲ بدیگر سرا رخت باید کشید

بی اکراه در مقام رضا وتسلیم فرمود که من در میان شما یك روز یا دو روز دیگر بیش نه ام واستشهاد[2] این معنی اطبّارا طلب[3] فرمود و[4]امرا قضیّهٔ مقدّم[5] تقریر کردند * بندگئ حضرت[6] فرمود که راست گویید وخوش‌آمد مگویید که راستی مرا خوش می‌آید اطبّا گفتند[7] بعنایت الهی امّیدواریم که سالهای بسیار سایهٔ آفریدگار بر سر ممالك ربع مسکون[8] پاینده باشد[9] فامّا از روی[10] قاعدهٔ طبّی چنان است که بندگئ حضرت می‌فرماید درین حالت بعضی از ملازمان[11] قهر کردند که چرا چنین گفتند وبندگئ حضرت بر ایشان محمدت گفت[12] **فی الجمله دست تصرّف طبیب از دامن معالجت کوتاه ماند[13]

[شعر]

طبیبان لشکر بزرگان شهر ✲ نشستند بر گرد سالار دهر
مداوای بیماری انگیختند ✲ ز هر گونه شربت بر آمیختند
ز قاروره ونبض جستند راز ✲ نیامد بکف عمر گم گشته باز
طبیب ارچه داند مداوا نمود ✲ چو مدّت نماند مداوا چه سود

چندان[14] استعداد وکثرت لشکر وابّهت وسطوت سلطنت در پیش راید موت رادع ودافع نتوانست گشت [شعر]

چه فایده ز زره باگشاد دست قضا ✲ چه منفعت ز سپر با نفاذ تیر قدر
اگر ز آهن وپولاد سفته حصن کنی ✲ چو حالت آید دست اجل بکوبد در

نوبت سلطنت بخاتمت پیوست وبر قضیّهٔ عادت روزگار جفاکار که یعطِی فیرجِع فِی

---

1 Z: چندانچه | 2 Z: وباستشهاد | 3 Z: حاضر | 4 Z om. | 5 Z: متقدّم | 6-* Z: اطبّارا | 7 Z: فرمود | 8 Z add. باقی و | 9 Z: بماناد | 10 Z add. بر | اسباب وعلامات نظر | 11 Z add. با اطبّا | 12 Z: فرمود | 13-** (p. ٢٤, l. 7) N om. | 14 N: وچندان

عطائه منشور دولتش بارسال ایلچیٔ هادم اللذّات وتبلیغ یرلیغ إذا جاءَ اجلهم لا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون[1] استرداد رفت [شعر]

*فرو رفت آفتابش در سیاهی * بنه در خاك برد از پادشاهی[2]

قلم[3] تقدیر طغرای فنا بر منشور بقای شاه جهان کشید وروح پاك شهریار هفت اقلیم بذروهٔ نه فلك ترقّی کرد واز سرای سپنج ومنزل عنا ورنج برياض انس وحدایق قدس خرامید ومکتوب قضای محتوم بختام کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ[4] مختوم شد[5] در منتصف[6] شعبان سنهٔ سبع وثمانمایه در *موضع اترار بمقام ابرار رسید [بیت][7]

چه سود از لشکر جرّار بسیار * چو نازل شد قضا در باب اترار

**واز *دنیای دون[8] که وادی نامرادیست بصدر جنّت خرامید[9] [بیت]

ز دیوان قضا در نصف شعبان شد برات او * بدیدم صدر جنّت بود تاریخ وفات او

**وگوش وگردن دولت از حلیت ضبط وزیور عدل شهنشاهی عاطل گشت واز *فقدان او[10] پریشانی وآشوب بشمل ملتئم وعقد منتظم جهانیان راه یافت [بیت]

شهنشاهی که از فقدانش آشوب جهان آمد * وداع شهریاری کرد وتاریخش همان آمد[11]

وشرف وفضیلت عدل وسیاست خدایگانی انار الله برهانه بوقوف پیوست إنّما النعمة مجهولة فإذا فُقِدَت عُرِفَت وقدر ومنزلت نور آفتاب معالی که [مصراع]

وتعرف قدر الشمس بعد غروبها

1 Ḳ. X, 50 | 2-* N:

أبدًا یَتَرَدَّدُ ما یَهُبُّ الدَّهْـ *ـرُ فیا لَیْتَ جَوْرُهُ کانَ بَخْلا

3 N: وقلم | 4 Ḳ. LV, 26 | 5 N: گشت | 5-** (p. ٢٥, l. 11) Z: واین حال | 6 Z (fol. 10, l. 6): شانزدهم | 7-* Z: [لمؤلّفه] بلدهٔ اترار بوقوع پیوست | 8-* N: دار دنیا | 9-** Z om. | 10-* N: فقدانش | 11 N add.

میر اعظم تمور خان ز جهان * رفت سوی بهشت وتخت بهشت
قبر او شد بهشت وتاریخش * سر قبرش نموده است وبهشت
باد قایم‌مقام او بر تخت * شاهرخ خسرو فرشته‌سرشت

روشن گشت [نظم]

مقدار آفتاب ندانند مردمان * تا نور او نگردد از آسمان جدا
آنگاه قدر او بشناسند بر زمین * کاید شب وپدید شود بر فلك سها[1]

وصندوق شهریار روی زمین‌را بدار السلطنهٔ سمرقند نقل کردند ودر مدرسهٔ شاه وشهزادهٔ جهان ولی العهد فی الزمان[2] المغفور المبرور امیرزاده محمّد سلطان نوّر الله مرقده دفن کردند[3] [شعر]

ندارد جهان دوستی با کسی * نیابی درو مهربانی بسی
بخاکش سپردند وگشتند باز * در دخمه *کرده برویش[4] فراز
جهانرا برین گونه شد رسم وراه * بر آرد بگاه وندارد نگاه
نه زین رشته سر می‌توان تافتن * نه سررشته‌را می‌توان یافتن

ماه[5] نورافزای مملکت در حدّ استقبال بر افق تأبید ناپدید شد ومهر سپهرآرای سلطنت در حیّز اجتماع از چشم خلق جهان[6] نهان گشت وذات معظّم وشخص مکرّم شهریار روی زمین چون گنج در کنج خاك دفین شد[7] وسر دخمهٔ همایون وتربت مبارك[8] از اوج گنبد گردان وشرف قصر کیوان بگذشت [بیت]

بر داشت ز خاك عالمی‌را * در خاك نهاد روزگارش

وآوازهٔ این رزیّت هایل وفجیعت مؤلم که بحقیقت ماتم دین ومصیبت دولت بود جهانیانرا روشن ومعیّن گشت وفتنهٔ خفته چون نرگس دیدهٔ شوخی وبی‌آزرمی باز کرد وامن معتدل مزاج چون بنفشه سر بر زانوی حسرت وضجرت نهاد کجا شد آن کمال روعت وجبّاری ومزید سطوت وکامگاری وحشمت حشم کشورگیر وکلاه گوشهٔ نخوت آسمان‌فرسا *تا حایل[9]

---

[1] N add. وَالشَّمْسُ لَا تَبْدُو فَضِيلَتُهَا * حَتَّى تَغَشَّى الْأَرْضَ بِالظُّلَمِ

[2] N add. المرحوم | [3] N: کرده آمد | [4]–* N: کردند بر وی | [5] N: وماه | [6] N om. | [7] N: گشت | [8] N: میمون | [9]–* M om. (lac.) |

قضای آسمانی وحاجز[1] مقادیر ربّانی گشتی[2] تا چندان خزاین ودفاین بفدیه[3] در میان نهادی ویك ساعت تأخیر ومهلت یافتی [بیت]

بجز مرگ هر مشکلی‌را که هست * بچاره‌گری چاره آید بدست

[نظم]

بزخم گرز جهان‌گیر وتیغ قلعه‌گشای * جهان مسخّر من شد چو من مسخّر رای
بسی حصار گشادم بیك گشادن دست * بسی سپاه شکستم بیك فشردن پای
چو مرگ تاختن آورد هیچ سود نکرد * بقا بقای خدایست وملك ملك خدای

این است[4] عاقبت حال امیر *مرحوم مغفور[5] امیر تیمور کورکان وازان همگنان *همین خواهد بود[6] [بیت]

*بهرام که گور می‌گرفتی همه سال * دیدی که چگونه گور بهرام گرفت[7]

دنیا منزل گذارست نه مقام قرار جایگاه غرورست نه سرای سرور [بیت]

صحبت گیتی که تمنّا کند * با که وفا کرد که با ما کند

وبحقیقت کدام جهانگشای بود که بستهٔ بند دام فنا نشد وکدام عدوبند بود که کمر حیات او نگشادند [مصراع]

اندرین ره چه بلبلست وچه زاغ

شریف‌را بر وضیع هیچ فرقی ننهاده اند وشاه‌را بر گدا هیچ وجه ترجیح پیدا نکرده [بیت]

تبارك من اجری الامور بحکمة * کما شاء لا ظلما اراد ولا هضما

هیچ کس‌را خلعت بقا نپوشیده اند وتاج خلود نبخشیده [شعر]

---

[1] M om. (lac.) | [2] M om. (lac.) | [3] M om. (lac) | [4] N: بود | [5-*] N: صاحب‌قران | [6-*] M om. | [7-*] N:

بعبرت نگر در جهان تا به‌بینی * که ملك جهان اعتباری ندارد

چه خوش باغیست باغ زندگانی * گر ایمن بودی از باد خزانی
چه خرّم کاخ شد کاخ زمانه * گرش بودی اساس جاودانه
ازان سرد آمد این قصر دلاویز * که چون جا گرم کردی گویدت خیز
ز فردا وز دی کس‌را نشان نیست * که آن رفت از میان وین در میان نیست
یك امروزست مارا نقد ایّام * برو هم اعتمادی نیست تا شام

حقّ سبحانه وتعالی روایح غفران وفوایح[1] رضوان بارواح گذشتگان که سرگذشت ایشان سبب انتباه خردمندان ووسیلت اعتبار هوشمندان است در رساناد وهمگنانرا بصر بصیرت‌یاب ودیدهٔ عبرت‌بین کرامت کناد تا عجایب تقلّبات وغرایب تغلّبات سرمایهٔ بیداری وپیرایهٔ هوشیاری خویش سازند ودل در جهان فانی نبندند وزمام احوال[2] بدست غلفت وغرور ندهند وراستکاری سبب رستگاری دانند ایزد تعالی جله‌را توفیق رفیق گرداناد[3] بمحمّد وآله الامجاد[4]

---

1 N: وتوافح | 2 N add. وامور | 3 M: گرداند | 4 M: الطاهرین اجمعین والسلم | 4-** (p. از سرای سپنج ومنزل عنا ورنج برياض انس وحدايق قدس خرامید [بیت] Z: (11 l. ۲٦
همه عالم [ز(MS om.)] سر بسر بگرفت * رفت تا عالمی دگر گیرد

در منتصف شعبان سنهٔ سبع وثمانمایه در موضع اترار بمقام ابرار رسید وذکر وفات وکیفیّت آن در مقدّمهٔ این ربع در مجمل واقعات وصادرات حضرت صاحب‌قرانی انار الله برهانه مذکور گشته درین محلّ تکرار نرفت این قطعه مولانا علی بدر هروی در تاریخ وفات حضرت گفته [شعر]

میر اعظم تمور خان ز جهان * رفت سوی بهشت وتخت بهشت
قبر او شد بهشت وتاریخش * سر قبرش نموده است وبهشت
باد قایم‌مقام او بر تخت * شاهرخ خسروی فرشته‌سرشت

ودیگری این رباعی گفته است [شعر]

سلطان تمور آنکه چرخ‌را دل خون کرد * وز خون عدو روی زمین گلگون کرد
در هفده شعبان سوی علّیّین تاخت * فی الحال در رضوان سروپا برون کرد

والله اعلم بالصواب.

# I

## INDEX DES NOMS DE PERSONNES.[1])


[1]سکندر ← سدّ سکندری II
[2]سکندر ← [3]اسکندر
سلیمان : ۱، ۷، ۱۱
سلیمانشاه بهادر — امیر، امیرزاده : ۷، ۸
سیدی احمد پسر عمر شیخ — امیرزاده : ۱۶
شاهرخ : ۱، ۲۶، ۲۹، ← سلطنت شعار III
شاهملك بهادر — امیر : ۷
شرف الدین علی سمنانی — خواجه : ۱۵*
شمس الدین منشی — مولانا : ۵
ظهیر الدین پسر قوام الدین (←) — امیر : ۱۲
عبد الرشید ← [1]عبد الله
[1]عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشید المدعو بحافظ ابرو : ۱*
[2]عبد الله پسر قوام الدین (←) — امیر : ۱۲*
[1]علی ← شرف الدین
[2]علی ← غیاث الدین
[3]علی بدر هروی — مولانا : ۲۹
[1]عمر بهادر — امیرزاده : ۳*، ۵*، ۶، ۸
[2]عمر شیخ بهادر — امیرزاده : ۱۶
غیاث الدین علی پسر کمال الدین (←) — امیر : ۱۲*
[1]فخر الدین پسر قوام الدین (←) — امیر : ۱۲*
[2]فخر الدین احمد طوسی — خواجه : ۱۳*، ۱۵
فریدون : ۱
قطب الدین تیمور[تمور] کورکان — امیر، سلطان: ۱، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ← بندگی حضرت، صاحبقران III
قوام الدین — سیّد امیر : ۱۲*
کمال الدین پسر قوام الدین (←) — سیّد امیر : ۱۲*
کیومرث رستمداری : ۷
لطف الله ← [1]عبد الله
ابا بکر بهادر — امیرزاده : ۸
ابرهیم سلطان بهادر ← مظفّر الدین
احمد ← سیدی احمد، [2]فخر الدین
ارغون — پادشاه : ۱۳، ← کوشك ارغون II
[1]اسکندر ← سدّ اسکندر II
[2]اسکندر بهادر — امیرزاده : ۷
[3]اسکندر شیخی : ۷*، ۸، ۹، ۱۰*، ۱۱*، ۱۲*
[4]اسکندر پسر افراسیاب چلاوی (←) — امیر: ۱۲
آصف : ۱
افراسیاب چلاوی : ۱۲*، ← [4]اسکندر
الغبیك ← مغیث الدین
امیرانشاه کورکان بهادر — امیرزاده : ۸، ← ایجل
ایجل بن امیرانشاه بهادر — امیرزاده : ۱۲
بایقرا پسر عمر شیخ — امیرزاده : ۱۶
بدر ← [3]علی
بهرام گور : ۲۸
چاکو — امیر ← جهانشاه
جلال الدین محمود داود — خواجه : ۱۴
جمشید قارن — امیر : ۱۲
جهانشاه بن چاکو — امیر، امیرزاده : ۳*، ۶
جهانگیر بن محمّد سلطان — امیر وامیرزاده : ۱۶
حافظ ابرو ← [1]عبد الله
حسن عسکری — امام : ۱۲
خلیل سلطان بهادر : ۷
دارا : ۱
داود ← جلال الدین
رضیّ الدین پسر قوام الدین(←) — امیر : ۱۲*
زنگی توتی — امیر : ۱۰
زین العابدین پسر قوام الدین(←) — امیر : ۱۲
سحبان : ۱


[1]) L'astérisque indique que le nom ou le mot se trouve deux ou plusieurs fois à la dite page.

مغیث الدین الغبیك کورکان — شاه‌زاده : ۱۶
موسی رکال — امیر : ۸
نصیر الدین پسر قوام الدین (←) — امیر : ۱۲
نظام الدین الشنبی المعروف بالشامی — مولانا : ۱، ۲، ۱۴
وفادار : ۱۱
[1]محمّد پیغمبر : ۱، ۲۹
[2]محمّد سلطان بهادر — امیرزاده ← جهانگیر، مدرسه III
محمود ← جلال الدین
مضراب بهادر — امیر، امیرزاده : ۷، ۸
مظفّر الدین ابرهیم سلطان بهادر — شاه‌زاده : ۱۶

## II

## INDEX DES NOMS GÉOGRAPHIQUES.

چلاو : ۱۰*، ۱۱، ← کوه چلاو
(چلاوی ← افراسیاب I)
جهنّم‌دره : ۱۰*، ۱۱، ← کوه جهنّم‌دره
جیحون : ۱۱، ۲۲
جیلانات : ۵، ← گیلانات
چین : ۱۷
حجاز : ۵
(حلبی ← قندیل III)
ختای ← خطای
خراسان : ۷، ۱۳، ۱۵
خطای [ختای] : ۱۶، ۱۷، ۱۸*، ۱۹، ۲۱*
دربند : ۵
دماوند — کوه : ۱۳
دیاربکر : ۵، ۸
رستمدار : ۱۰، ۱۲*
(رستمداری ← کیومرث I)
روم : ۱، ۵، ۱۴، ۱۸*
(رومی ← سگ III)
ریّ : ۵، ۸*
زابلستان : ۱۵
ساری : ۱۲، ← ساریه
ساریه : ۷، ۱۲*، ← ساری
سدّ اسکندر، سدّ سکندر(ی) : ۹*، ۱۴
سلطانیّه : ۷، ۸*
سمرقند : ۱، ۷، ۱۳*، ۱۴*، ۱۵*، ۱۶*، ۲۰، ۲۷
(سمنانی ← شرف الدین I)
ابخاز : ۵
ابهر : ۸*
اترار : ۲۱، ۲۲، ۲۶*، ۲۹
آذربایجان : ۳*، ۵، ۶، ۷، ۸
ارّان : ۱، ۲، ۳، ۵، ۸
اردبیل : ۳
ارس — آب : ۲
ارمنیّه : ۳
استرآباد : ۷
اسکندریّه : ۵
اصطنبول : ۵
افرنج [فرنج] : ۱۴، ← فرنگ
اقسولات [آقسولات] : ۲۰*
الطای [الاتای] : ۱۷، ۱۸*
آمل : ۷، ۱۲*
باب الابواب : ۵
بدخشان : ۲
(بدخشانی ← لعل III)
بسطام : ۱۳
بصره : ۱۵
بغداد : ۱۵
پل میانه : ۸
(تازی ← اسپ، سگ III)
تازیك : ۱۶
ترك : ۱۶، ۱۷
(تونی ← زنگی I)
جام : ۱۳

کلاره‌دشت : ۱۲*، ۱۳
کوشك ارغون : ۱۳
کوه چلاو : ۱۰
کوه جهنّم‌دره : ۱۱
گیلان : ۱۲*
گیلانات : ۱۳، ← جیلانات
لار : ۱۳*
مازندران : ۷، ۹، ۱۲*، ۱۵
مازندرانیان : ۱۰
ماوراء النهر : ۷
مصر : ۵، ۱۸*
مغرب : ۱۸*
مغول : ۱۷
(مغولی ← اسپ III)
موغان : ۳، ۵
میان‌رود — قریه : ۱۲
میانه : ۸، ← پل میانه
نور ← قلعهٔ نور
نیشاپور : ۱۳
نیل : ۵
هراس — آب : ۱۱
هراة : ۱۳*
هرسی — قلعه : ۱۲
هرموز : ۵
(هروی ← [3]علی I)
هند : ۱۸*
هندوستان : ۱۴
یلغوزایغاج : ۱۶
سیحون : ۲۱، ۲۲
شام : ۵، ۱۴
(شامی ← نظام الدین I)
شاودار : ۱۶
شروانات : ۵
شماخی : ۵
(شنبی ← نظام الدین I)
(طوسی ← [1]فخر الدین I)
عجم : ۱۲، ۱۷
عراق عجم : ۳*، ۵، ۱۵
(عراقی ← تومان III)
عراق عرب : ۵، ۸
عرب : ۱۷
عشق‌آباد : ۱۳
(عمانی ← درّه III)
فارس : ۵، ۱۵
فرس : ۱۷
فرنگ : ۵، ۱۸*، ← افرنج
فیروزکوه — قلعه : ۸*، ۹*، ۱۰، ۱۳
قراباغ : ۱، ۲*، ۵
قزوین : ۸
قلعهٔ نور : ۱۲
قومس : ۱۵، ۱۶
کان‌گل : ۱۵، ۱۶
گرج : ۱۴
گرجستان : ۳، ۵
کردستان : ۵
کرمان : ۵

## III

## GLOSSAIRE.

اردو campement, cour du prince: ۱, ۷, ۱۵, ۱۶*, ۱۷
۸ : اسپ مغولی وتازی — اسپ
آغا [آقا], pl. آغایان [آقایان], princesse de famille royale: ۵, ۱۶*, ۱۷*, ۲۲
اغروق [اغرق] (اُغروق) camp contenant le gros bagage, les femmes, les enfants, etc., laissé en arrière de l'armée — ۱۶* : اغروق بزرگ
اوغلان → اغلان

اغیرلامیشی (اغیرلامیشی) action d'honorer, de traiter avec considération: ١٦

آقا → آغا

اقرق? Peut-être variante orthographique du mot یاغرق, یغرق gros bâton, gourdin (v. Zenker, Dict., p. 952): ١٩

اوکلکا → اکلکا

اولوس → الوس

امیر اولوس — امیر تومان ; ٥ : امیر اولوس ; ٥, ١٧ ; ٥ : امیر صده ; ٥ : امیر هزاره

اوغلان [اغلان] fils (de prince), titre porté par les princes de sang impérial: ٥, ١٦

اوکلکا [اکلکا] (اوکنکا) gratification, don: ٤, ١٩

اولنك (اولنگ) endroit riche en verdure, prairie, steppe: ١٦

اولوس [الوس] peuple, tribu: (٥, ١٩) → تواچی, امیر

آیاقچی échanson: ١٨

ایالغو [ایالقو] son doux et agréable, mélodie: ١٧

ایغاق [ایغاغ] intrigant, dénonciateur, calomniateur (voir Süleymān Ef. Buḫārī, Luġat-i Čaġatay, p. ٥٤; Radloff, Versuch I, p. 14): ١٥

ایلچی envoyé, messager: ١٧, ١٨*, ١٩, ٢١, ٢٦

ایلچی گری message: ٨

ایلغار expédition rapide, course, incursion: ١٢

ایوداچی intendant chargé de l'entretien de l'armée (= ایداجی Pavet de C., Dict., p. 101): ١٧

بارگاه (١٩), — بارگاه عالیٔ چهل ستون : ١٦, → سالار

باودال [باودل] lieu, place (= بودال Zenker, Dict., p. 214; Pavet de C., Dict., p. 164): ١٦

بندگیٔ حضرت = Timur: ٢, ١٢, ١٣*, ٢٢, ٢٤, ٢٥*; بندگیٔ حضرت صاحبقرانی : ١٣, ٢٤

تواچی → تاواچی

ترغو → ترقو

ترغو [ترقو, توزغو] vivres, provisions, nourriture et boisson: ١٨ ; ترقو وترلی (emend., MS: تیرقودلی?) vivres et provisions (v. Quatremère, Histoire des Mongols de la Perse I, p. 144, et Blochet, Djami el-tévarikh II, p. 27): ١٧

تقویم جدول تقویم — colonne (sur une longue bande de papier) du calendrier: ١١

تواچی [تاواچی] commissaire de l'inspection des troupes, inspecteur, préposé: ١٧, — تواچیان الوس : ١٩

توره coutume, usage, règle, loi (de Čingizḫān): ١٨*, ١٩*

توزغو → ترغو

تومان 1° – 10.000 dīnārs – تومان کپکی : ١٣ ; un تومان کپکی = six تومان عراق : ١٥. 2° — pl. تومانات, troupe de 10.000 hommes: (٥, ١٧) → امیر

تیرقودلی? : (١٧) → ترغو

چرغامیشی (چرغامیشی) vie joyeuse, plaisir, divertissement, festin: ١٨

چرکه [چرکا] (چرگه) rang, ordre, degré: ١٧, ١٨* (ارباب چرکه), ١٧

چلدو (چلدو) présent, récompense, faveur: ١٦

جولکا → جلکا

چهارطاق espèce de tente: ١٧

چوچین, pl. چوچینان, hôte nouvellement arrivé (M: چوچینان = Z: میهمانان : ۱۷) : ۱۷*, ۱۸ وایلچیان

جولکا [جلکا] territoire, district d'une ville: ۱۲*, ۱۳, ۱۶

حصیر — حصیرهای معقلی faits par les maîtres de Baṣra et de Baġdād (اساتذهٔ بصره وبغداد) : ۱۵

حوت signe des Poissons — اوایل حوت : ۲۱, ۲۲; آخر (اواخر) حوت : ۲۲, → IV

خاتون, pl. خواتین, dame, épouse d'un prince: ۱۶, ۱۸

خاصّگی personne attachée au service intérieur du souverain: ۱۳

خرگاه ۱۷*, — خرگاههای هشتادسری وصدسری tentes à quatre-vingts et cent pointes (voir Quatremère, Not. et Ex. XIV, p. 137): ۱۷

داماد gendre du souverain: ۵

درّه — درر عمانی : ۱۹

دهه, pl. دهجات, détachement de 10 hommes: ۱۷

دیبا — دیبای روم : ۱۷

دینار — دینار کپکی : ۸

دیوان — دیوان سلطنت (۱۴) → : ۱۴, ۱۵* نایب, صاحب دیوان

زربفت — زربفت چین : ۱۷

سالار — سالاران بارگاه عالم‌پناه : ۱۹

ساوری hommage rendu au souverain, présent offert en hommage (voir Quatremère, Not. et Ex. XIV, p. 27—28): ۱۷*

سایه‌بان tente: ۱۶*, — سایه‌بانهای ابریشمین : ۱۷

سراپرده [سرای پرده] — سراپردهای : ۱۲, ۲۲, سقرلاط : ۱۷

سگ — سگان تازی وروسی : ۲

Šāh-ruḫ = حضرت سلطنت شعاری — سلطنت شعار: ۱, ۱۲

سوچی échanson: ۱۸

سوزمیز en turc « notre parole », au commencement d'un diplôme: ۵

سیورغال, pl. سیورغلات, présent, apanage, fief: ٤, ۱۶, ۱۹

سیورغامیشی faveur, bienveillance: ۱۶

شادروان espèce de pavillon: ۱۷

شامیانه ombrelle: ۱۷

شبه jais, coquilles noires: ۲

شهربند : rempart, fortifications d'une ville: ۹

شیره‌خانه endroit ou l'on met le vin, cave — شیره‌خانهٔ بزرگ : ۱۸

صاحب دیوانی — منسب صاحب دیوانی : ۱۵

صاحبقران = Timur — امیر صاحبقران : ۲, ۱* ۲, ۳, ۹, ۱۰*, ۱۲, ۱۳*, ۱٤, ۱۵*, ۱۶, ۱۷, ۱۸*, ۲۰, ۲۱, ۲۳, ۲٤*, ۲۹ ; حضرت صاحبقرانی ; ۱۶

صدسری (۱۷) → خرگاه

صده, pl. صدجات, détachement de 100 hommes, compagnie: (۵), ۱۷, → امیر

طغرا chiffre ou monogramme d'un souverain, placé en tête des diplômes: ۹, ۲۶

طوی festin: ۱۵, ۱۶*, ۱۷, ۱۹

عامل receveur des impôts: ۱۳*, ۱۵

فرزند fils ou petit-fils (de Timur): ۵*, ۶*, ۸*, ۱۶*, ۲۲

قارو échange, coupe qu'on présente à l'échanson en échange de celle qu'on a versée dans la première tournée (Pavet de C., Dict., p. 401): ۱۸*; réponse (v. Radloff, Versuch II, p. 187): ۱۸ (? emend., $M_1$: قراود, $M_2$: قراوو, sinon erreur du copiste pour غرونك parole, entretien (voir Pavet de C., Dict., p. 386)

امیرانشاه ; ۲۸ , ۵ , ۱ : تیمور کورکان — کورکان
۱۶ : الغبیك کورکان ; ۸ : کورکان
کیلین اوغول [کلن اغول, کلین اوغول] fiancée: ۱۶, ۱۷, ۱۸
۱۹ , ۲ : لعل بدخشانی — لعل
مدرسهٔ امیرزاده محمّد سلطان در — مدرسه
۲۷ : سمرقند
۱۴ : مسجد جامع در سمرقند — مسجد
۱۸ , ۲۱ , ۲۴ : مقرّبان حضرت — مقرّبان
منشور diplôme: ۵*, ۲۶
مورچل tranchée, tour: ۱۶ (par erreur?)
۱۴ : نایت دیوان سلطنت — نایب
نثارها از زر وگوهر ودرر وپیروزه — نثار
۱۹ : وپاقوت ولعل
۲۱ , → IV : نوروز
هزاره, pl. هزارجات, troupe de 1.000 hommes: (۵), ۱۷, → امیر
خرگاه → (۱۷) هشتادسری
یاساق [یاسا] ordre, règlement, arrangement: ۱۷, ۱۹; peine capitale: ۱۵
یاسال rang, rangée, arrangement: ۱۷
یاساول arrangeur, chambellan, intendant: ۱۷
یاغی ennemi, hostile, état de guerre: ۷
یرلیغ ordre royal, diplôme: ۱۸, ۲۶
یورش marche, expédition, campagne: ۱۶*, ۱۹, ۲۱
یوسون manière, coutume, façon: ۱۷

عملهٔ فارس : قالیهای ابریشمین — قالی faits par ۱۵
قارو → قراوو ? ou قراود
قشلاغ endroit où l'on passe l'hiver: ۲
قندیل مذهّب — قنادیل fabriquées par les maîtres d'Alep (معلّمان حلبی): ۱۵
قوس signe du Sagittaire — (اوایل) اوّل قوس : ۲۲, → IV
قوش paire, deux coupes servies coup sur coup par l'échanson (voir Pavet de C., Dict., p. 430): ۱۸*
قوشون, pl. قوشونات, troupe, armée: ۷, ۱۷*
قیشلامیشی [قشلامشی, قشلامیشی] action d'hiverner, de passer l'hiver: ۲۰*
قیتول camp, quartier: ۱۶
کارکن régisseur des impôts: ۱۳*
کپکی monnaie établie par Kepek Ḫān (voir EI I, 848): (۸, ۱۳, ۱۵) → دینار, تومان
کریاس tente, salle d'audience: ۱۷
کلمچی interprète, orateur (voir Blochet, Djami el-tévarikh II, p. 29): ۱۸
کیلین اوغول → کلین اوغول
کندلان espèce de tente: ۱۶, ۱۷*
کوچ (گوچ) action de transporter, de se mettre en mouvement, de déménager: ۲*, ۸, ۱۲, ۱۳

## IV

## TABLE CHRONOLOGIQUE.

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 751 | | | = | | | 1350/1 : | ۱۲ |
| 801 | (dimanche[1]) 4 | ramaẓān | = | 11 | mai | 1399 : | ۱۴ |
| 806 | | awāḫir ša'bān | = | 4—12 | mars | 1404 : | ۶ |
| „ | | awā'il ramaẓān | = | 13—22 | „ | „ : | ۱ |

[1]) D'après Šarafuddīn.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 806 | (mercredi) | 14 | ramaẓān | = | 26 | mars | 1404 | : ٢ |
| „ | dimanche | 25 | „ | = | 6 | avril | „ | : ٣ |
| „ | (vendredi[1]) | 7 | šawwāl | = | 18 | „ | „ | : ٧ |
| „ | (vendredi[1]) | 14[2]) | „ | = | 25 | „ | „ | : ٨ |
| „ | (lundi[1]) | 17 | „ | = | 28 | „ | „ | : „ |
| „ | (jeudi[1]) | 20 | „ | = | 1 | mai | „ | : „ |
| „ | (samedi[1]) | 22 | „ | = | 3 | „ | „ | : „ |
| „ | (mardi[1]) | 25 | „ | = | 6 | „ | „ | : „ |
| „ | (dimanche) | 1 | ẕulḳa'da | = | 11 | „ | „ | : „ |
| „ | lundi | 9 | „ | = | 19 | „ | „ | : ٩ |
| „ | mardi | 10 | „ | = | 20 | „ | „ | : ٩, ١٠ |
| „ | vendredi | 20 | „ | = | 30 | „ | „ | : ١٠ |
| „ | lundi | 23 | „ | = | 2 | juin | „ | : ١١ |
| „ | jeudi | 26 | „ | = | 5 | „ | „ | : „ |
| „ | dimanche | 20 | ẕulḥiǧǧa | = | 29 | „ | „ | : ١٢ |
| „ | mardi | 22 | „ | = | 1 | juillet | „ | : „ |
| „ | jeudi | 24 | „ | = | 3 | „ | „ | : „ |
| 807 | mercredi | 1 | muḥarram | = | 9 | „ | „ | : „ |
| „ | vendredi | 3 | „ | = | 11 | „ | „ | : „ |
| „ | | | muḥarram | = | 9 juillet | —8 août | „ | : ١٦ |
| „ | | | rabī' I. | = | 7 septembre | — 6 octobre | „ | : ١٢ |
| „ | | | ǧumādā I. | = | 5 novembre | — 4 décembre | „ | : ٢٠ |
| „ | | | awwal-i ḳaus | = | 12 | novembre | „ | : ٢٢ |
| „ | | | awāḫir ǧumādā I. | = | 25 novembre | — 4 décembre | „ | : ٢٠ |
| „ | (mercredi[1]) | 12 | raǧab | = | 14 | janvier | 1405 | : ٢٢ |
| „ | | | awwal-i ḫūt | = | 12 | février | „ | : ٢١ |
| „ | (mardi[1]) | 16[3]) | ša'bān | = | 17 | „ | „ | : ٢٦, ٢٩ |
| „ | (mercredi) | 17 | „ | = | 18 | „ | „ | : ٢٩ |
| „ | | | āḫir-i ḫūt | = | 11 | mars | „ | : ٢٢ |
| „ | | | naurūz | = | 12 | „ | „ | : ٢١ |

---

[1]) D'après Šarafuddīn.
[2]) D'après N; M Z: muntaṣaf.
[3]) D'après Z; M N: muntaṣaf.

# AN ARAMAIC EXORCISM.[1])

By

*Cyrus H. Gordon.*

In the Iraq Museum, there is a large jar of brownish grey ware, on whose outside surface is a twelve line inscription. Within the inscribed area is a crude drawing. The vessel is a wide-bellied, narrow-mouthed storage jar 50 cm. long and 35 wide, measuring 13 across the neck. There were three handles on the neck, of which one, along with nearly half of the neck, is broken away. The shoulder is incised with about 25 marks of the potter's wheel. Below these, on the belly of the jar, are two ink lines, between which is the spirally written inscription.

The jar was presented to the Iraq Museum by Mr. Oscar Raphael. It had been bought from a dealer, who said it came from the vicinity of Maḥmūdīya, Iraq.

The exorcism is intended to expel a harmful lilith named Ḥablas from the home of one Mazdewai and the latter's husband. The praxis here; to wit, that of banishing a lilith by serving a bill of divorcement on her, is already known from previously published texts, the parts of which that duplicate portions of this inscription are cited in parallel columns below.

The text of this Babylonian Aramaic incantation is exceedingly corrupt. The reader will encounter all sorts of textual omissions and distortions as well as violations of grammar. Failure to observe gender is rife. In l. 7, לילי נקבתא must be emended to לילית אנ. In the same line, ועקרי ועקדה ופקי, the first and third words have the proper feminine termination, while the second lacks it. Cp. ויפרח ויקדה ופקי in ll. 11, 12.

The inscription is of Jewish origin and probably dates from about the time of the Islamic Conquest in the seventh century, A. D.

The present writer has discussed the following text with Professor Jacob N. Epstein and Dr. H. L. Ginsberg and is grateful for their helpful comments.

This inscription is published with the kind permission of Dr. Julius Jordan, director of the Iraq Museum.

---

[1]) With four plates.

TEXT[1]) G[2]). (Cat. No. 5497).

בישמך מזדואי בת אמא סלמא ברלא בר אימא בעלו[ה] (2) בשמיך אני עשה אסותא מן שמיא מזדואי בת אימא סלמא בירלה בר אמא בעלה דיחון ויתק(ימו)ן לה בנתיו(!) ובבניו(!) בנניו(!) ולא תיגעוין בהון כל מעם(!) מדעם ביש בעלמה

| G | L[5]) 5 | E[4]) 1 | M 18 | M[3]) 11 |
|---|---|---|---|---|
| בשם א ואדיא | | | בשום אהיה | ובשום אהיה |
| אשר אהיא | | | אשר אהיה | אשר אהיה |
| אליסור | על עסיר | אל איסור | אל איסור | אילסור |
| בוגבנא | אבוגדנא | בגדנא | בגדנא | בגדנא |
| (3) דמלכא | | | מלכא | |
| מלכיהון | למלכון | מלכיהון | מלכיהון | מליכיהין ושן[ליטי]הון מלכיהון |
| דשדי ודיוא | דדיויא | דשידי ודדיוי | דשידן ודיוי | דש[ידי ודיוי |
| ושליטא רבא | ושליטא רבא דכולהין | ושליטא רבא | ושליטא] רבא | ש]ליטא [רבא |
| דלילותא | לוליאתא | דלילותא | דלילותא | ד]לילותא |
| אשבעת | אשבית | כשבענא | אשבעית | אשבעית |
| עלכי | אליך ומומינאליך | עלכי | עליכי | עליכי |
| ח[ב]לם חבלם | הלדאם--- | חבסלם | בחלבם | חלבם |
| לוליתא בת | לוליתא פת | לוליתא בת | לוליתא בת | לילותא בת |
| ברתה | בראתה | ברתה{ה} | ברתה | ברתה |
| דזרנאי | ד זארניא | דזרני | דזרנו | דזרני |
| לוליתא{תא} | לוליתא | לוליתה אם דכר אם נוקבה | לין[ליתא | לילותא |

[1]) In the texts edited above, each uncertain letter is marked with an inferior point. Restorations are bracketed. Scribal omissions are supplied within < >. Improper scribal additions are placed within { }. Line numbers, words added in translating and other reader's aids are parenthesized.

[2]) This text is called 'G', because it is part of a series, of which six similar inscriptions (text A—F) have been published by the present writer, in this journal, VI (1934), pp. 319—334. Mention of texts A—F, without further description, refers to the latter study.

[3]) Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia, 1913.

[4]) Ellis' bowls, in Layard, Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, London, 1853, p. 513.

[5]) Lidzbarski, Mandäische Zaubertexte, in Ephemeris für semitische Epigraphik, I, Giessen, 1902, pp. 102 f.

| G | L 5 | E 1 | M 18 | M 11 |
|---|---|---|---|---|
| דשריא על | דיאתבא | | דיתבא] על | ד[יתבא] |
| איסקבת ביתיה | בבאיתה | | איסקופת באבה | בביתה |
| | ובעסכופתא | | | ובדיורתה |
| | דבאיתה | | | |
| דהדא מזדואי | ד הורמיץ | | דאפרא | דניונדוך |
| בת אימא סלמא | בר מהלפתא | | בר איוי | [בת] כפני |
| ודהדן בירלה | ודאהאתא | | | |
| בך אימא אמן | פת דאדע | | | |
| (4) דימוליא | | | | |
| עמרא(?) מחיא | ומא[הי]א | | דמחי[א] | |
| שקפא ורמיא | וגאטלא ושאקפא | | וטרפא | [וט]רפא |
| וחנקא וקטלא | והאנקא | | וחנקא ואכלא | |
| ורמיא | | | | |
| (ו)דרתקא | דארדקיא | | דרדקי | דרדקי |
| ודרתקתא | ודארדקאתא | | ו]דרדקתא | [וד]רדקתא |
| | | | ו]מר מיצי | |
| | | | ומר מיציתא | |
| אשבעת | אשבית | משבענא | אשבעית | משב[ענא |
| עלכי | אליך | עליכי | עליכי | עליכי] |
| | ומומינאליך | | | |
| | האלדאם | | | |
| | לילותא | | | |
| | ותאכלאת | | | |
| | לילותא פת | | | |
| | בראתה דוארניא | | | |
| | לילותא | | | |
| דתמחין | דתיתמהאי | דתתמיחן | דתימ[חין] | דתיתמחין |
| בטופרי(!) | בטארפום | בטופרם | בטרפם | בטורפם |
| ליבבי | ליביך | לילביכין | לילביכי | לילב[י]כי |
| ובמרניתיה | ובמורניתה | ובמורניתה | ובמורניתא | ובמורניתיה |
| ובמרניתה | | | | |
| דקתרים | דקאטריאוים | דתיקם | דסק[— —] | דקול..ם |
| גוברא | מלאכא | גוברא | [גבר]א | |
| | דמשאלאט על | הוא שליט | דהוו שליט על | דהוא שליט.... |
| | סהריא ודיויא | על שידי | שידי | |
| | ושידיא ודוהיא | ודיוי | ועל דיוי | |
| | והומריא | | ועל פתברי ול | |
| | ולילי(לי)תא | ולילי(לי)תא | ועל לילותא | |

G

ותתיעקדין ותוב (5) תיבטל(י)ן ותתרח(ק)ין מן הדא מזדואי בת אימא סוליס(!)
מן הדין בעלה בירלא בר אימא אמן מן בניהון ומבנתהו(ן) דיתילודן ודהוי לודן
ומביתיהון מן כולה דרתיהון ומן כולה אסק(ב)תיהון

| G | L 5 | E 1 | M 18 | M 11 |
|---|---|---|---|---|
| הא כתבית | האזין | הא כתבית | הא כתבית | הא כתבית |
| ליכי הא | כתאבילך | בכתבא הא | לכין גיטא וה | ליכי והא |
| | הלדאם ליליתא | | | |
| | והאזין | | | |
| פטרית יתיכי | אפטארתיך | בטלית יתכין | פטרית יתֿ[כין | פטרית ... |
| (6) והא | | | | |
| שביקת יתיכי | | | | |
| והא תריכת | | | | |
| יתיכי | | | | |
| בגט פיטורין | | | | |
| ואמן | | מינה | | |
| | מן באיתה | ומן ביתה | | |
| מירלבפואי | ופגרה דהורמין | דבהמנדוך | | |
| | בר מהלפתא | בת ניונדוך | | |
| . ת . ט | ומן זוה | ומן ברה | | |
| | אהאתא פת | | | |
| עועירוקל | דאדע ומן | | | |
| | בנה ובנאתה | | | |
| כי(מ)א דכתבין | כד דכאתביא | כמא דכתבין | כמא דכתב]ין | [כמא שידי] |
| ויהבין שידי | שידיא | שידין | שידי | דכתבין |
| ודיוא גיטי | גיטא | גיטין ויהבין | גיטא | גיטי |
| לינש(י)הין | לענשאין | לינשיהון | לינשיהון | לינשיהון |
| | בכושתא | | | |
| ותובו(!) לא | ותום | ותוב לא | ותוב לא | ולא ה[דרי]ן |
| הדרין עליהין | לאהאדריא | הדרין עליהין | הדרין עליהין | עליהין |

במותיכו?ידן אף אנתי ליליתא בישתא (7) לילי {ב}דיכרא ליליתא נקבתא
וחנקתא וברתא ושלניתא ועת?תא וחללתא שיקלי גיטי(כי) וספר תירו(ק)בי ואגרת
שובוקיכי ועקרי ועקדה ופקי ותעקרי מן הדא מזדואי בת אימא סוליס מן בעלה
בירלה (8) בר אימא אמין מן בנה מן בנתיה ומן כולה דרתיה ולא תיתחז[י]ן לחון
לא בחזו(י) דיממא ולא בהרהרי ליליא ולא בידמות גברא ויתיתא ולא כל מ.דמת
מ?ת ולא תיקר(ב)ין ליהון ול(א) תיפגע(ינ)ן (9) בהון ולא תוכל(י)ן ביהנני (!) ובנתוהן
דית לודן וידהוי לודן {לוהן} מיחתם בחתמו[א] רבא דקדוש חתים על גיטכי קדוש

יה קדוש הוא צבו}אות שמו יהוהיהיה אהיא אשר אהיא נ'רא וקדו}ש אמן
(10) אמן אמן סלה תלא כבל תלא ביהון תלא ירו}שלים חרים סבו}ב לא(!) מעתה(!)
ואהיה סבו}ב לעמו מעתא ועד עו}לם חבו}בת מרחמת ישרו}אל {קבליך} קיבוליך אב
אסקיך לתבותא בשרא בהוה אוכלי{כ}ך וחמרה (11) בהוה אשקיך תו{ו}בו{} א{ו}סותא
מן שמיא {ה}לחדא מזדואי בת אימא סלמא מתסי כרי בישם א אשבעת עלכי חבלם
לילותא בת ברתה דזרנאי לילותא מחיא ושקפא וקטלא אשבעת עלכי מ. אם תי}פו
בטופרי ליבכי בקמו}ורנו}תו}ה דקתרם גברא הא כתבת לי{ך}כי הא {פ}פטרת יתי{ת}כי
כימא דכבין ויבין שידי גיטי לנשיהון ותבו לא הדרין עלידין כען שיקלי גיטכי
וקבילי מומתיכי ויפרח (12) ויקדח ופקי מן ביתיה מן דרתו}ה מן אסקבתה מן א?
ארבעי(!) מיצעתה דביתיה מן פגרה דמזדואי בת אמא סלמא אמן אמן סלה.

**Translation.**

In Thy name! Mazdewai, the daughter of Immā Salmā (and) Beryl, the son of Immā, her husband. (2) In Thy name do I act! Salvation from the heavens! Mazdewai, the daughter of Immā Salmā; Beryl, the son of Immā, her husband — that there may live and be preserved for her, sons and daughters(!) and that nothing bad whatsoever may injure them. In the name of the L<ord> and 'I Am That I Am'. For the binding of Bagdānā(!), (3) who is the king; (to wit,) the king of the demons and devil(s) and the great ruler of the liliths — I adjure thee, O Lilith Ḥablas, the granddaughter of Lilith Zarnai, who dwells on the threshold of this Mazdewai, the daughter of Immā Salmā, and of this Beryl, the son of Immā. Amen. (4) (O thou) who fillest the habitation(?), smitest, strikest and castest down and stranglest, and killest and castest down(?) both boy(s) and girl(s). WMLR MṢY WMR MYṢYT'. I adjure thee that thou be smitten in the membrane of thy heart and with the lance of Qatros, the mighty. And mayest thou be uprooted. And again (5) mayest thou cease and be distant from this Mazdewai, the daughter of Immā Salmā, from this Beryl, the son of Immā, her husband — amen — from their sons and daughters, that they have or will have, and from their house, from all their yard and from all their threshold. Lo I have written (a divorce) for thee, lo I have dismissed thee (6) and lo I have abandoned thee and lo I have banished thee with a bill of divorcement Amen? ? ?, as demons and devil(s) write and serve divorces on their wives and again they do not return to them in their residence(?); so, thou wicked lilith — (7) (be thou) male lili (or) female lili(th) — and strangler and daughter (of demons) and ghost(?) and ? and profane one — take (thy) divorce and thy document of dismissal and thy letter of banishment and flee and take flight and go out and depart from this Mazdewai, the daughter of Immā Salmā (and) from her husband Beryl, (8) the son of Immā — amen — from his sons and from his daughters

and from all his yard. And appear to them neither in visions of the day nor in impure fancies of the night, in the shape of neither man nor woman, nor any? ? ?. And do not approach them and do not molest (9) them and do not devour their sons(!) and their daughters, that they have or will have. Sealed with the great seal of the Holy One. It is sealed on thy divorce. The Holy One, YH, holy is He, Hosts is His name, YHYHYHYH, I Am That I Am, awful and holy. Amen, (10) amen, amen, selah. TL' KBL TL' in them TL'. 'Even as the mountains encircle Jerusalem, so the Lord encircles His people, from henceforth and forever'. 'Beloved and cherished art thou(?), O Israel. Thy amulet(?) — also(?) I shall bring thee up into the ark. Meat with? I shall feed thee, and wine (11) with ? I shall make thee drink.' Again (?), salvation from the heavens for this Mazdewai, the daughter of Immā Salmā. Healed ? in the name of the L<ord>. I adjure thee, O Lilith Hablas, the granddaughter of Lilith Zarnai, who smitest and strikest and killest — I adjure thee (that thou be smitten) in the membrane of thy heart (with) the lance of Qatros, the mighty. Lo I have written (a divorce) for thee, lo I have dismissed thee as the demons write and serve divorces on their wives and again they do not return to them. Now, take thy divorce and receive thine adjuration and fly (12) and flee and get out of the house, out of the yard, out of the threshold, out of the four (walls), (out of) the midst of the house, out of the body of Mazdewai, the daughter of Immā. Amen, amen, selah.

## Notes.

1. בישמך: 'In Thy name (*sc.* O Lord)'. Cp. בישמך מרי אסואתא (M 27:1) 'in Thy name, O Lord of Salvation', בישמיך מרי שמיא וארעה (M 28:1) 'in Thy name, O Lord of heaven and earth.'

מזדואי בת אמא סלמא וברלא בר אימא: the names of the couple, for whose protection the exorcism was inscribed. The base of מזדואי is the Persian deity Mazda; cp. מזדי cited by Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895, p. 201. With Immā, the first member of the compound name Immā Salmā, compare the Talmudic name שלום אי(מא, see Jastrow, Dictionary, p. 50. Is the second element to be compared with the Biblical name שַׁלְמָה (Ruth 4:20, I Ch. 2:11)? The name of the husband's mother, Immā, is well-known in these texts; e. g., Babelon and Schwab, Un vase judéo-chaldéen, Revue des Études Juives, IV (1882), p. 168.

2. בשמיך אני עשה: For this formula, see Wohlstein, Über einige aramäische Inschriften auf Thongefäßen des Königlichen Museums zu Berlin, Zeitschrift für Assyriologie, VIII (1893), p. 328; and M 14:1.

ויתק(יכו)ן: reconstructed after M 18:3.

בנתי ובבני בנני: as required by the context, a corruption of בנין ובנן; cp. text D, l. 12.

כל מעם מדעם ביש: cp. כל מידעם ביש (Wohlstein, op. cit., p. 329). The

scribe first omitted the ד of מדעם and then without erasing, rewrote the word. Rewriting without erasing errors is very common in these inscriptions, probably because the scribes feared that the bowls would not be bought, if prospective buyers suspected them of being ineffective due to erasures.

תיגעין: emend to יגע. The magician forgot that מדעם was the subject and thought he was addressing the lilith.

בשם א 'in the name of the Lord': With this abbreviation of the divine name (אדני), compare ובשום א א א (Wohlstein, continuation of op. cit., Zeitschrift für Assyriologie, IX, p. 12).

ואהיא אשר אהיא = Exodus 3:14. Note אהיא for אהיה.

אליסור: As pointed out by Montgomery (p. 171), this form, which also occurs in M 11, is a corruption of אל איסור 'for the binding of'.

בוגבנא: The best attested form of this demonic name is בגדנא.

3. חב(ו)לם תבלם: cp. חבלם in l. 11. Note the variants in the parallel texts. The word may well have been repeated because of a scribal error in the first (now partly illegible) occurrence; see note on מעם מדעם of l. 2.

דשריא וכו': cp. Harkavy's bowl in Zapisky of the Imperial Russian Society of Archeology, IV (pp. 83—95), l. 3.

איסקבת־: for the more common איסקופת־; see M 6:6.

4. דרתקא ודרתקתא: for דרדקא ודרדקתא.

וזמלר מצי ומר מיציתא: cp. Epstein's note (Gloses babylo-araméennes, Revue des Études Juives, LXXIII, 1921, p. 49) on מר מיצי ומר מיציתא.

בטופרי ליבבי: corrupted from בטרפש ליבבי. טרפשא דליבא means 'pericardium with the fat attached to it' (Jastrow, Dictionary, p. 557 b).

ובמרניתיה ובמרניתיה: the repetition is scribal. It appears that ובמרניתא was first written and the scribe then tried to change the א to יה. Upon seeing that he had not succeeded as well as might be wished, he rewrote the word but carelessly omitted the י before the final ה. Although he did not take the trouble to write the word a third time, there are traces of the missing י added supralinearly above the ת.

5. ותתר(ח)קון: reconstructed after M 11:3, M 8:17 etc.

דאית להון = דיתולהן; cp. M 6:11, 12. Perhaps דיתי stands for דְּאִיתַי (see Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, 2nd edition, Leipzig 1898, p. 142). לו(ה)ן for להון is phonetically explicable, since the ה was not pronounced.

6. ואמן וכו': As shown by the parallels, these words are a corruption of the names of the people (and their property) that are to be protected.

במותימזידן: corruption of יהון במותב?

7. ושלניתא ועתם?תא וחללתא: epithets of the lilith. For שלניתא see M 8:2, 12. Is the second name עתיקתא 'old'? The third, if read correctly, means 'profane'. However, חללתא does not otherwise figure in these texts. Were

it not for the unfavorable context, the obvious reading would be מלתא '(injurious) word' (e. g., Schwab, Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, XII, 1890, p. 311, text C, l. 2).

ועקרי: עקר sometimes, as here, has the meaning of ערק; see Epstein, op. cit., p. 52. ותעקרי is evidently for ואתעקרי; cp. ותתיעקרין in l. 4.

ועקדה: For this verb, see Epstein, op. cit., p. 41. Cp. ויקדה of l. 12. The ע here is due to dittographic confusion with the preceding word, ועקרי.

8. ויתיתא: for ואיתתא (see M 3:3).

ולא תיקו(ר)בין: reconstruction after M 18:10; cp. M 6:10.

9. ולא תיכלי(ן): For the lilith as devourer, note her title, אכלא, in M 18:6, cited in the parallel to l. 4 of the present exorcism.

ויהוי: The orthography reproduces the well-known Babylonian vocalization of the *waw* with *i*, before a vowelless consonant; cp. ויפרה ויקדה in ll. 11—12.

מיחתם בחתמו[א] רבא: cp. the closing lines of the bowl published by Hyvernat (Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes, Zeitschrift für Keilschriftforschung, II, 1885, pp. 113—148).

קדוש: Epigraphically, the Aramaic equivalent קדיש is equally possible; but, in these texts, Hebrew is often used in epithets of God. Note that also שמו is Hebrew (שמיה is the Aramaic).

צבא(ו)אות: the first ו is not necessarily a scribal error, for divine epithets are often purposely misspelled to avoid profaning God's names. See Hyvernat's bowl in the light of the present writer's note on E:8. צבאות שמו is evidently for יהוה צ' ש'; see B:8 and note'.

נורא: in original, ו first omitted, then added supralinearly.

10. תלא כבל וכו': magical words of unknown significance.

ירו(ו)שלים וכו': Psalm 125:2. Note that סבי(ב is twice written defectively. After לא (an error for לה), the scribe wrote מעתה proleptically. It is interesting to note that ואהיא (taken from אהיה אשר אהיה) substitutes the Massoretic ויהוה. Observe also that מעתא is spelled with א. The scribe forgot he was writing Hebrew and wrote the Aramaic עלם; but, realizing his mistake, he added ו supralinearly.

חביבת וכו': These words, which seem to be a (Targumic?) quotation, are badly garbled, and the translation attempted is uncertain.

אב: for אף?

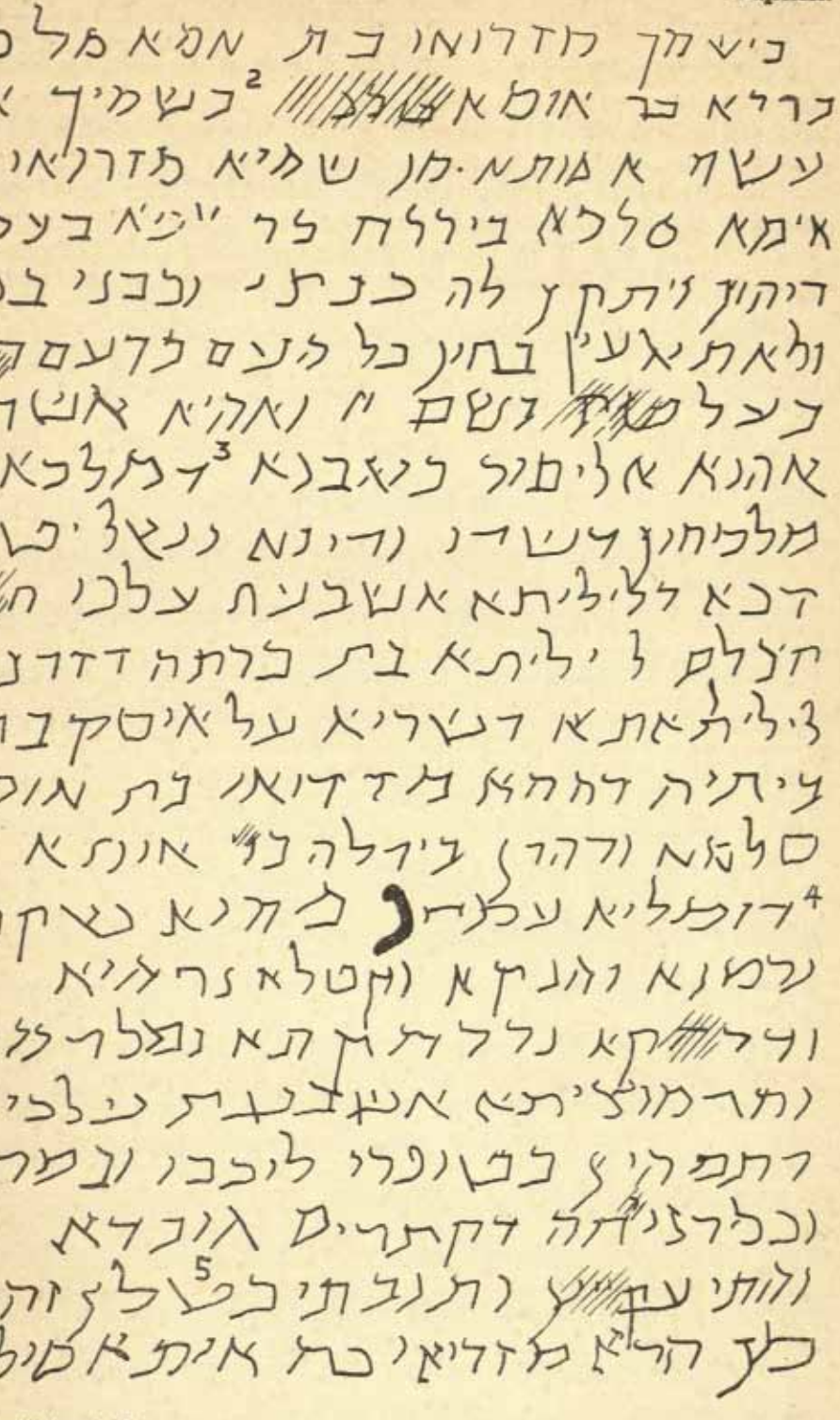
11. מ.אם תי?פו: However remote it may appear, this must be a corruption of דתמחין because what precedes and follows are the same as in l. 4, *q. v.*

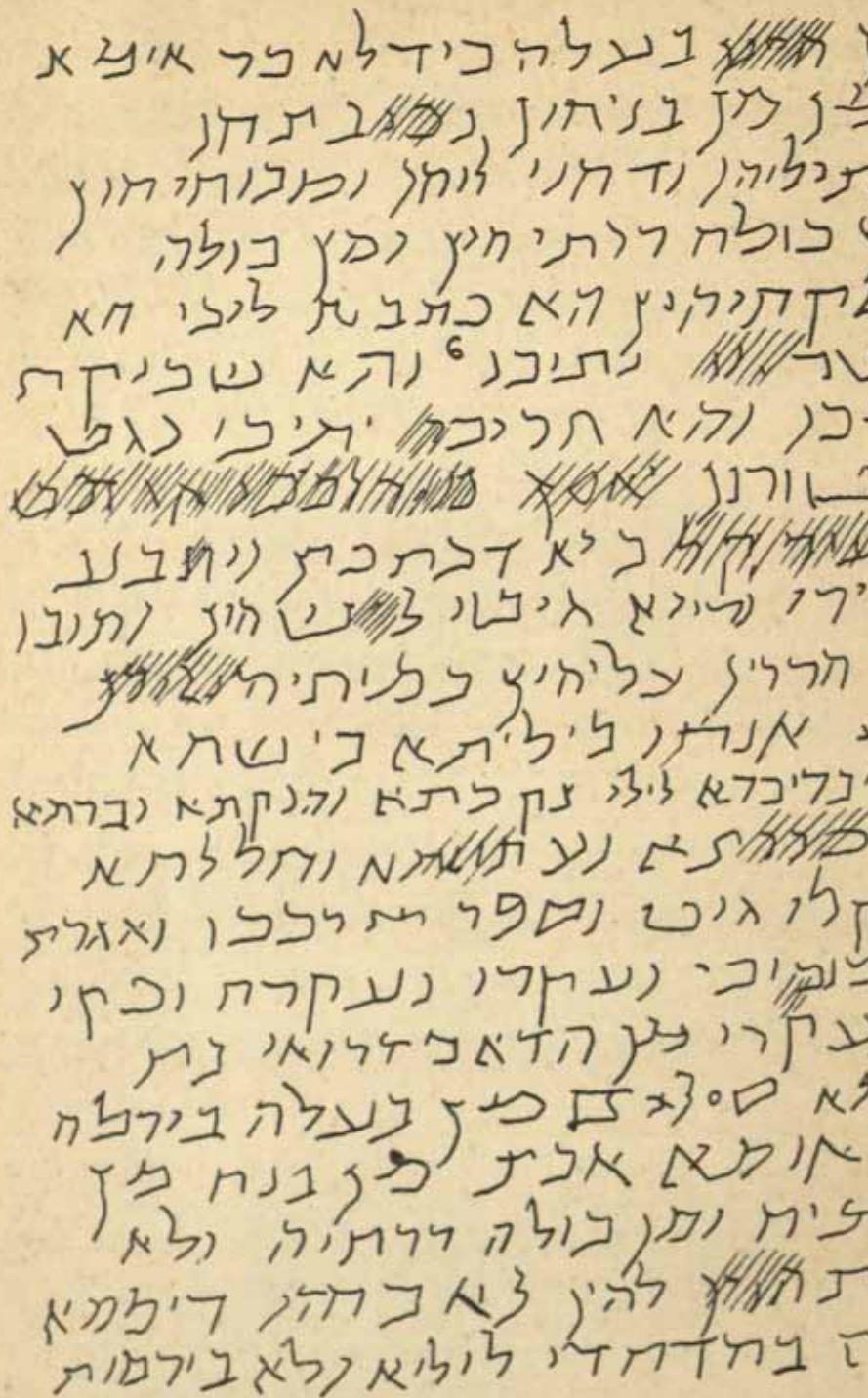
דכתבין ויהבין: ת and ה omitted and then inserted above the respective ב's.

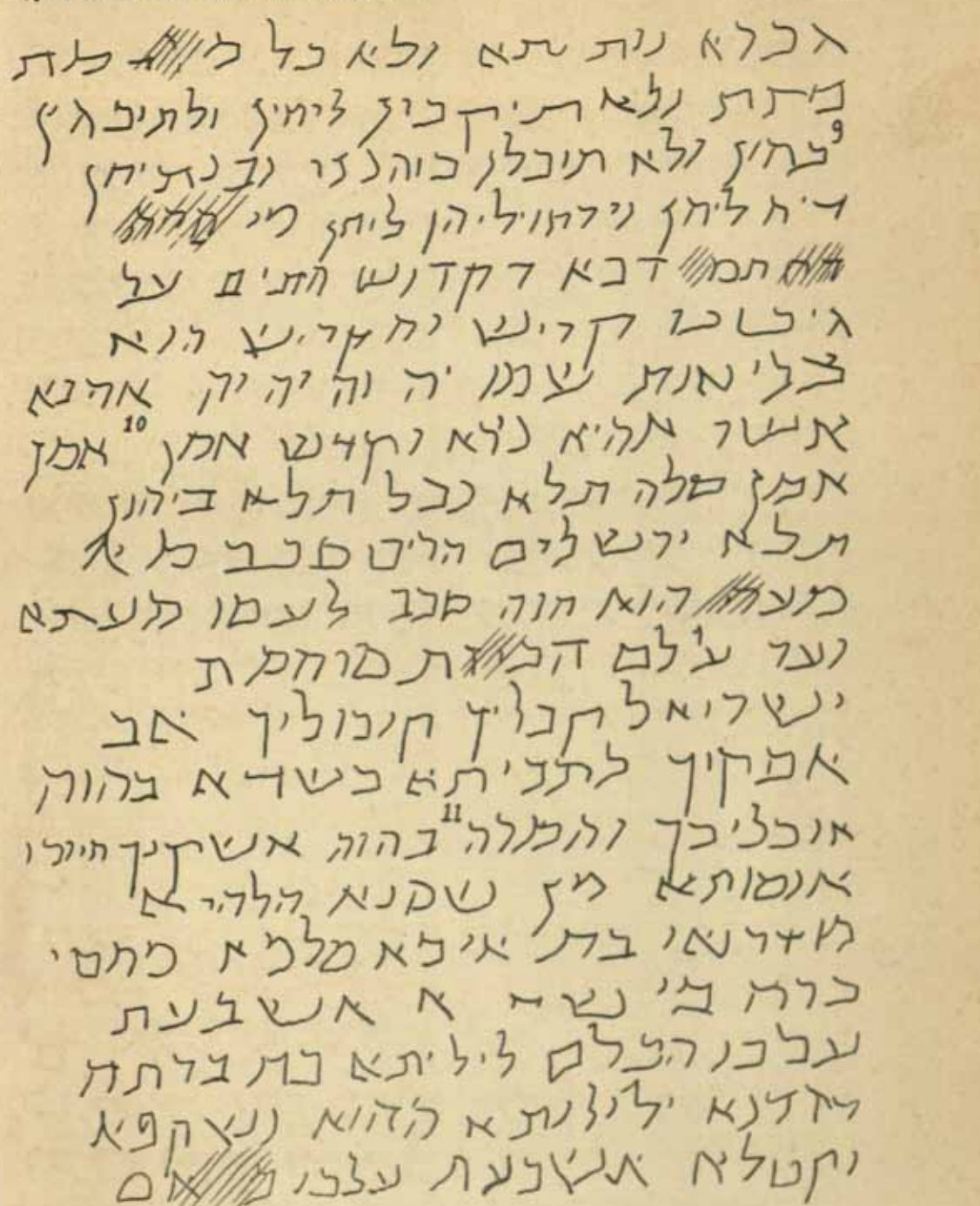
ותבו: The transposition of ב and ו was facilitated by the fact that the ב was not pronounced; cp. the Talmudic תו, without ב (Jastrow, 1649 b).

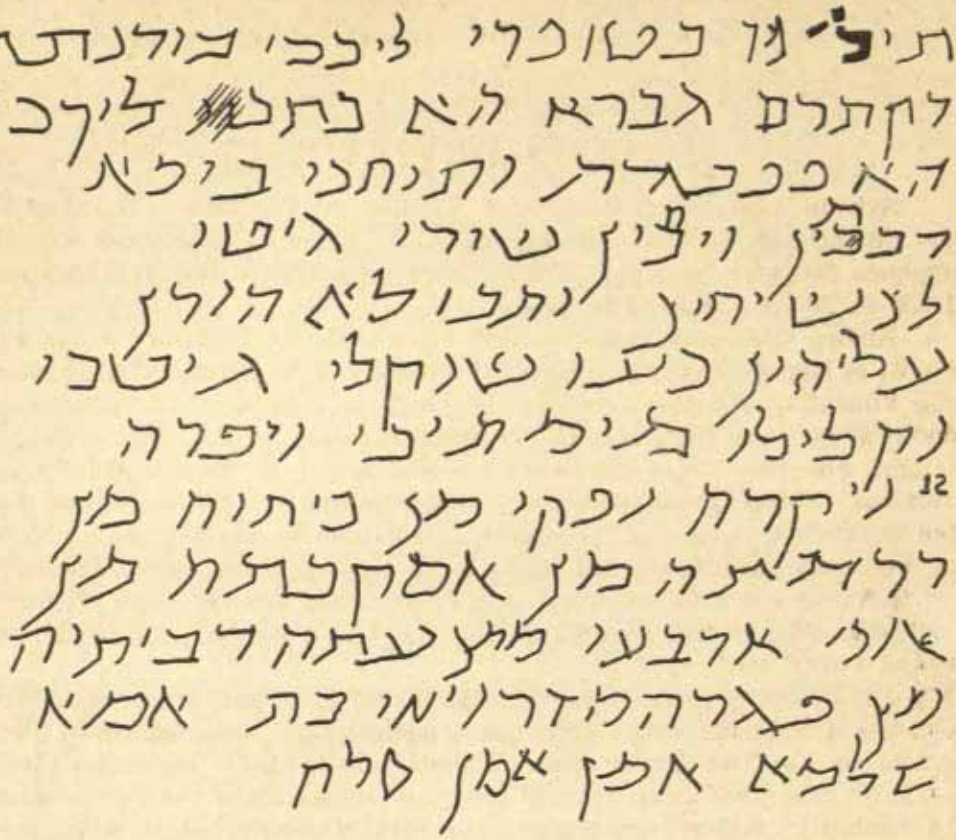
12. מן א! ארבעי מיצעתה דביתיה: The scribe meant to write something like 'from the four walls (or corners) and from the midst of her house. However, on making a mistake in writing 'four', he rewrote the word without erasing. Then, omitting 'walls', he wrote 'midst of the house'. Note that the third feminine singular possessive suffix of מיצעתה should be masculine, and the corresponding masculine of דביתיה should be feminine.

פגרה: On פגרה in these inscriptions, cp. Lidzbarski, Ein mandäisches Amulett, in Florilegium, Paris, 1909, p. 352; M 19:18; M 34:7 and M 35:3.









# BOOK REVIEWS

**Sylvain Lévi:** MATÉRIAUX POUR L'ÉTUDE DU SYSTÈME VIJÑAPTIMĀTRA (= Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences historiques et philologiques 260ième fascicule.) Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1932. 8°. 207 pages. Pr. Frs. 75·—.

Among the many valuable discoveries made by Professor Sylvain Lévi in Nepal, are the two classical treatises of Vasubandhu on idealism, the Viṃšatikā and the Triṃšikā, in which in a most subtle manner the doctrine of pure consciousness (vijñaptimātratā) as the only reality is taught. Formerly these treatises were only known in Chinese and Tibetan versions. Of their importance there cannot be the least doubt. No less than ten commentaries on the "Vijñaptimātratā-triṃšat-Kārikā" were written in India and translated into Chinese by Hsüan-Tsang, who afterwards united them down to one work with Dharmapāla's commentary Vijñaptimātratā-siddhi-šāstra. (See L. de La Vallée Poussin, La Siddhi de Hiuan Tsung, Paris 1928.)

The Sanskrit texts of the Viṃšatikā with the author's commentary, and the Triṃšatikā with Sthiramati's commentary, were edited by Prof. Lévi for the first time in 1925. (Bibliothèque de l'École des hautes études 245). He now gives us an exact philological translation of the two treatises, introduced by a short summary of the Vijñaptimātra system, and accompanied by two other treatises on the system. The first is a historical introduction, adapted from the Japanese of D. Shimaji by Paul Demiéville. The second is an essay on the Ālayavijñāna, translated from the Chinese by Prof. Lévi in collaboration with the late Édouard Chavannes, according to the Fan yi ming yi tsi. This is really a Sanskrit-Chinese glossary of terms, compiled in 1143 by the monk Fa yun, who considered the term ālayavijñāna important enough to devote to it a long essay.

The value of the book is enhanced by a lexicon of all the technical terms occurring in Vasubandhu's treatises. *M. Winternitz.*

**Sylvain Lévi:** MAHĀ-KARMAVIBHAṄGA (La Grande Classification des Actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahā-Karmavibhaṅga). Textes Sanscrits rapportés du Népal, edités et traduits avec les textes paralleles en Sanscrit, en Pali, en Tibétain, en Chinois et en Koutchéen. Ouvrage illustré de quatre planches: Le Karmavibhaṅga sur les bas-reliefs de Boro-Boudour, a Java. Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932. 8°. 272 pages. Pr. Frs. 80·—.

It is certainly not too much to say that the doctrine of Karman is the

central idea of popular Buddhism. It is the theme of many a sermon, of many moral sayings, and above all of innumerable legends, Jātakas and Avadānas, and such books as Vimānavatthu and Petavatthu. Theoretical discussions on Karman are found in all the Nikāyas. One of the best known is the Cūḷa-Kammavibhaṅga, Majjhimanikāya No. 135, which is also found in the Chinese Madhyamāgama. A development of this Sutta is the Mahā-Karmavibhaṅga, which was translated into Chinese by Gautama Dharmaparyāya in 538 A. D. Two versions of it exist in the Tibetan Kandjur. Fragments of a version in the Kuchean language have been found in Central Asia. The Sanskrit original was discovered by Prof. Sylvain Lévi in 1922 during his second tour to Nepal. He has now published the text of the Sūtra along with the Karmavibhaṅgopadeśa, a kind of commentary on it. He has added a most interesting Introduction in which the mutual relation of the different Karmavibhaṅga texts in Sanskrit, Pāli, Chinese, Tibetan and Kuchean, is discussed. All these texts are published in the present volume, and of the two Sanskrit texts a French translation also is given.

While the Cūḷa-Kammavibhaṅga is only a theoretical sermon on the classification of the different kinds of Karman, the Mahā-Karmavibhaṅga includes also legends illustrating the good and evil consequences of the various classes of good and evil actions. One of these is an interesting version of the Maitrakanyaka legend, as told in the Avadānaśataka No. 36, of which the Mittavindaka Jātaka (No. 439) is a cruder form. While in the Pāli version all stress is laid on the cruel punishment in hell, the Sanskrit legend both in the Avadānaśataka and in the Mahā-Karmavibhaṅga, ends far more humanly by introducing the Mahāyānistic idea of the Great Compassion.

The two texts, the Mahā-Karmavibhaṅga and the Karmavibhaṅgopadeśa, the latter being rather an independent dissertation based on the Karmavibhaṅga, than a real commentary, are also interesting for the numerous texts, all belonging to the Hīnayāna, quoted in them. Prof. Lévi complains of our being unable to ascribe these texts to any definite school. It seems to me that the reason of this unability is not so much our ignorance regarding the Buddhist schools, as the fact that the popular Karman idea is the common idea of all schools, and therefore the Sūtras on this topic are as little restricted to any special school, as the Jātakas and Avadānas.

In connection with his manuscript find of the Mahā-Karmavibhaṅga, Professor Lévi has also made another important discovery, on which he has already reported in the Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1929 of the Kern Institute, Leyden (published Leyden 1931). Dr. Krom, in his "Barabuḍur" (1927) had already, from the inscriptions which were intended as directions for the sculptors, recognised that the reliefs of the lower basement buried underground at the Borobuḍur, were

illustrations on a text "that brings before the eyes in regular sequence the working of the Karman, the law of cause and effect as it is manifested in reincarnation, in heaven and hell". Now Professor Lévi has shown that the text illustrated is identical with the very Mahā-Karmavibhaṅga, the MS. of which he had discovered in Nepal. Four plates, specimens of the bas-reliefs of Borobudur, adorn the present volume, which is a most valuable contribution to our knowledge of Buddhist literature and of popular Buddhism. *M. Winternitz.*

**Islamic research association No. 1:** AN ABBREVIATED VERSION OF THE DIWAN OF KHAKI KHORASANI: Persian Text, edited with an introduction by W. Ivanow. 2 + 20 + 128 pp. — **No. 2:** TWO EARLY ISMAILI TREATISES: Haft-babi Baba Sayyid-na and Matlubu'l-mu'minin by Tusi. Persian text, with an introductory note by W. Ivanow. 9 + 64 pp. **No. 3:** TRUE MEANING OF RELIGION (Risala dar Haqiqati Din), by Shihabu'd-din Shah al-Husayni. Persian Text and an English Translation by W. Ivanow, 3 + 27 + 37, 1 Tafel. 8°. Bombay 1933.

In Verfolg seiner früheren Ismá'ílí-Forschungen legt W. Ivanow drei niedlich ausgestattete Bändchen vor, die sowohl bei der zerstreuten nizárí-ismá'ílitischen Gemeinde wie der gelehrten Welt mit Interesse zu rechnen haben.

I. Imám-Quli, mit dem Tachallus Chákí, ist ein nizárí-ismá'ílitischer Dichter aus Chorasan, der um die Mitte des XVII. Jh. geblüht hat. Er blieb nicht nur den geläufigen Tazkiras, sondern selbst den Sektierern von Zentral-Asien, Afghanistan und Südpersien unbekannt. Dem Herausgeber gelang es in Indien zwei Handschriften zu entdecken, auf Grund deren er nun die vorliegende Ausgabe in Auswahl getroffen hat. Chákí ist keine gewaltige Dichtererscheinung, wohl aber ein Mann, der durch seine schlichten, allgemein verständlichen Verse zur breitesten Landbevölkerung zu reden wußte. In der Einleitung und den sehr detaillierten Indizes verarbeitet Ivanow sorgfältig alle historischen, biographischen und religionsgeschichtlichen Reminiszenzen des Díváns und führt den Leser mit sicherer Hand in die Kryptosufistik des Ismá'ílitentums ein.

II. Dieses Bändchen enthält zwei Traktate, die in der Gegend des oberen Oxus (Badachšán) einige Verbreitung gefunden zu haben scheinen. Wen ersterer Traktat zum Verfasser hat, läßt sich nicht ausmachen, jedenfalls ist er sehr alt — aus dem Ende des XII. Jh. Er hängt mit Haft Báb-i Sajjid Násir, einer unter den Badachšán-Ismá'íliten sehr verbreiteten Erbauungsschrift, auf das engste zusammen. Das Interesse des Traktats, der sich durch seine anspruchslose, stilistisch durchaus unvollkommene Form an die Volksmasse wendet, beruht, abgesehen von unverkennbaren ismá'ílitischen Tendenzen, in der volkstümlichen Verquickung der súfischen Theosophie mit dem Ší'itentum zu einer positiven Religion, die noch heute

in den minder gebildeten Klassen und im Professionaldervischtum lebendig ist. Die Anspielung auf Násir Chosrau ist wohl eine der ältesten, die bisher ermittelt werden konnte. Omar Chajjám führt den Ehrentitel von sadr-i kaunain.

Ob der zweite Traktat tatsächlich aus der Feder des berühmten Theologen, Astronomen und Philosophen Násiruddín Muhammed Túsí († 1274) geflossen ist, kann vorderhand weder bewiesen noch verneint werden. Im Gegensatz zur unbeholfenen Ausdrucksweise der ersten Risále tritt da ein guter Stilist hervor, der sein Büchlein vielleicht für den Gebrauch im elementaren Schulunterricht geschrieben hat.

Ivanow gibt von jedem Kapitel beider Traktate den kurzgefaßten Inhalt an.

III. Am tiefsten werden wir in die Grundsätze der ismá'ílitischen Nizárí-Schule durch die in diesem Bande veröffentlichte Abhandlung des verheißungsvollen, jedoch frühzeitig verstorbenen († 1885) Šihábuddín Šáh, Sohns des 47. Nizárí-Imáms Šáh 'Alí Šáh, eingeweiht. Leider nur verhältnismäßig am tiefsten, weil sich der Verfasser verschiedene Einschränkungen auferlegen zu müssen glaubte, die notwendigerweise nicht ohne tiefeinschneidenden Einfluß auf den Traktat bleiben konnten. So blieben die Glaubens-Arkana, strittige und dem einfachen Leser schwer zugängliche Behandlungsthemen aus. Außerdem kam er nicht mehr dazu, seine Schrift zu vollenden. Auch hier ist das súfistische Schillern charakteristisch. Die Ausgabe erfolgt auf Grund des Autographen und es geht ihr eine vollständige Übersetzung ins Englische voran.

Sämtliche Texte erscheinen sauber lithographiert. Außerordentlich wertvoll sind die Indices, die nicht nur mit Fleiß, sondern auch mit erfahrener Meisterhand hergestellt sind. Ersterer registriert die Eigennamen, letztere aber die Termini technici. *J. Rypka.*

**Gaston Wiet:** L'EXPOSITION D'ART PERSAN À LONDRES. (Extrait de la Revue Syria.) Paris (Paul Geuthner) 1932, p. 65—93 und 196—212, 9 Tafeln.

Nach einer allgemeinen Charakterisierung der persischen Kunst (wo freilich gar manches nicht unwidersprochen bleiben dürfte), geht der Verfasser die einzelnen Ausstellungsabteilungen durch, die er zunächst global bewertet, um nachher die ihm am bemerkenswertesten erscheinenden Schaugegenstände herauszugreifen. Er tut dies mit Sachkenntnis und Feingefühl. Hand in Hand mit seiner Darstellung gehen zahlreiche Fußnoten, derart reichlich mit Literaturnachweisen ausgestattet, daß sie allein dem Leser alle Achtung abnötigen. Den schönen Lichtdruck- und Autotypietafeln würde ich nur einen innigeren Zusammenhang mit dem Texte wünschen. *J. Rypka.*

# PUBLICATIONS RECEIVED.

WESTERMARCK, EDWARD. Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation. London, Macmillan & Co., Ltd., 1933. 8°. VIII, 190 pp. 8/6.

SCHACHT, JOSEPH. Der Islām mit Ausschluß des Qor'āns. (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Alfred Bertholet, 2. Aufl., Bd. 16.) Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1931. 8°. XII, 196 pp. brosch. RM. 8·30.

CUMMING, CHARLES GORDON. The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise. New York, Columbia University Press, 1934. 8°. 176 pp. 15/—.

*Bibliographie Bouddhique*, IV—V (Mai 1931—Mai 1933). Paris, Adrien-Maissonneuve, 1934. 4°. X, 150 pp. Frs. 75·—.

BHATTACHARYA, VIDHUSHEKHARA. The Basic Conception of Buddhism. (= Adharchandra Mookerjee Lectures, 1932.) Calcutta, University of Calcutta, 1934. 8°. X, 103 pp.

HINZ, WALTHER. Schah Esma'īl II. Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafawīden. (= Extract from Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, XXXVI, II. Abteilung.) Berlin, 1933. 8°. 17—100 pp., 3 planches, 1 fig.

*The Kalyana-Kalpataru*, vol. I, nos. 1—4. Gorakhpur, 1934. 8°. 452 pp., with plates.

MALLON, A., KOEPPEL, R., NEUVILLE, R. Teleilāt Ghassūl I. Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical. 1929—1932. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1934. 4°. XVIII, 193 pp. (67 fig. dans le texte) 64+9 planches. L 140·—.

SMEDT, A. de, et MOSTAERT, A. Dictionnaire Monguor-Français. (= Série des Publications de l'Université Catholique de Pékin. Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansou Occidental, III^e Partie.) Pei-p'ing, The French Bookstore. 1933. 4°. XIV, 521 pp. $ (Chinese) 30·—.

*Bibliographie Bouddhique*, III. (Mai 1930—Mai 1931.) (= Bouddhica, Documents et Travaux pour l'Études du Bouddhisme. Publiés sous la direction de Jean Przyluski, II^e Série: Documents — T. VI.) Paris, Paul Geuthner, 1933. 4°. IX. 89 pp. Frs. 80·—.

KOWALSKI, TADEUSZ. Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est. (= Prace Komisji Orjentalistycznej, Nr. 16.) W Krakowie, Polska Akademija Umiejętności, 1933. 8°. 28 pp. Zl. 1·50.

ZAJĄCZKOWSKI, ANANJASZ. Studja nad językiem staroosmańskim ... (= Prace Komisji Orjentalistycznej, Nr. 17.) W Krakowie, Polska Akademija Umiejętności, 1934. 8°. XXVI, 196 pp., 4 planches.

BRUNET, F. Médicine et thérapeutique byzantines. Oeuvres médicales d'Alexandre de Tralles, tome I^er Alexandre de Tralles et la médicine byzantine. Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. III, 296 pp. Frs. 60·—.

GHOSH, JAJNESWAR. A Study of Yoga. Dt. Hooghly, Bengal, Sanatkumar Ghosh, 1933. 8°. IV, 425 pp.

*Bulletin of Faculty of Arts*, Vol. II. Part 1. May 1934. Giza, University of Egypt, 1934. 8°. 120, 112 pp. P. T. 10·—.

JACOBSEN, THORKILD. Philological Notes on Eshnunna and its Inscriptions. (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, No. 6.) Chicago, The University of Chicago Press, 1934. 8°. XIV, 35 pp. $ 1·—.

COMTE DU MESNIL DU BUISSON. La technique des fouilles archéologiques. Les principes généraux. Paris, Paul Geuthner, 1934. 8°. 256 pp. Frs. 60·—.

MÉSZAROS, JULIUS VON. Die Päkhy-Sprache. (= The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 9.) Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1934. 8°. VIII, 402 pp. $ 5·—.

LEADBEATER, C. W. The Third Object of the Theosophical Society. (= Adyar Pamphlets, No. 184.) Madras, Theosophical Publishing House, 1934. 8°. 26 pp. As. 4.

BESANT-SCOTT, M. Life as Ceremonial. (= Adyar Pamphlets, No. 185.) Madras, Theosophical Publishing House, 1934. 8°. 24 pp. As. 3.

AIYAR, Sir C. P. RAMASWAMI. Dr. Besant as a Comrade and a Leader. Madras, Theosophical Publishing House, 1934. 8°. 19 pp. As. 2.

DAS, BHAGAWAN. Communalism and its Cure by Theosophy. Madras, Theosophical Publishing House, 1934. 8°. 56 pp. As. 6.

BESANT, ANNIE. Our Elder Brethern: The Great Ones in the World's Service. Madras, Theosophical Publishing House, 1934. 8°. 177 pp. Rs. 2·80.

CHIERA, EDWARD. Sumerian Epics and Myths. (= The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. XV, Cuneiform Series vol. III.) Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1934. 4°. XI, 8 pp., 111 plates. $ 5·—.

CHIERA EDWARD. Sumerian Texts of Varied Contents. (= The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. XVI, Cuneiform Series vol. IV.) Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 1934. 4°. IX, 8 pp., 109 plates. $ 5·—.

EBELING, E. und MEISSNER, B. Reallexikon der Assyriologie, II. Band, 2. Lieferung. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1934. 4°. pp. 81—160.

WITTEK, PAUL. Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.—15. Jh. (= Istanbuler Mitteilungen, hrsg. von der Abteilung Istanbul des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches, Heft 2.) Istanbul, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Abt. Istanbul, 1934. 8°. XVI, 192. pp., 1 carte. RM 10·—.

MAMOUR, Prince P. H. Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs. London, Luzac & Co., 1934. 8°. 230 pp. 15/—.

SALLOCH, MARIANNE. Die lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus. Herausgegeben und erläutert. Leipzig, Hermann Eichblatt, 1934. 8°. 154 pp. RM 7·20.

MIESES, MATHIAS. Les Juifs et les Etablissements Puniques en Afrique du Nord. (= Publication de la Société des Études Juives.) Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. 89 pp. Frs. 30·—.

MARTY, PAUL. La justice civile musulmane au Maroc. (= Extrait de la Revue des Études Islamiques, Années 1931 et 1933.) Paris, Paul Geuthner, 1933. 8°. 343—538 pp., 185—294 pp.) Frs. 60·—.

GHOLAM REZA KIAN. Introduction à l'histoire de la monnaie et histoire monétaire de la Perse des origines à la fin de la période Parthe (avec 10 figures). Paris, Paul Geuthner, 1934. 8°. 251 pp. Frs. 60·—.

BRIERRE-NARBONNE, JEAN-JOSEPH. Exégèse Talmudique des prophéties messianiques. Paris, Paul Geuthner, 1931. 4°. 120 pp. Frs. 50·—.

BRIKCIUS, HADŽI MOHAMED ABDALLAH. V září půlměsíce. Moje pouť do Mekky a Mediny, díl I. V Praze, Nákladem Klubu přátel Orientu, 1934. 8°. 168 pp.

IBN ḤALAWAIH. Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten. Herausgegeben von G. Bergsträsser. (= Bibliotheca Islamica 7.) Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1934. 8°. 8, 228 pp., I planche.

*Litterae Orientales*, Heft 58: April 1934. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1934. 8°. 44 pp. RM 1·50.

BITTEL, KURT. Prähistorische Forschung in Kleinasien. (= Istanbuler Forschungen. Herausgegeben von der Abteilung Istanbul des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches, Bd. 6.) Istanbul, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, 1934. 4°. 145 pp., 21 planches, 1 annexe.

*The Kalyana-Kalpataru*, vol. I, nos. 5—8. Gorakhpur, 1934. 8°. 453—644 pp., 4 planches. As. 20.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL (New Delhi

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.